



परशुराम चतुर्वदी

प्रस्तावना

प्रस्तुत पुस्तक मेरे समय-समय पर लिखित दस निबंधों का एक संग्रह है और इनमें से अंतिम को छोड़कर, सभी प्रकाशित हो चुके हैं। अंतिम निबंध इनमें सबसे बड़ा है और शेष के विषय से भी संबंध रखता है इसलिए संग्रह का नामकरण भी उसीके नामानुसार हुआ है।

प्रेम साधना अधिकतर प्रेमलक्षणाभक्तिक से संबंध रखती है और उसमें प्रायशः वात्सल्यभाव का ही समावेश किया जाता है। संग्रह के अंतिम निबंध में भी इसी धारणा के अनुसार किया गया उसका वर्णन मिलेगा। प्रेम वस्तुतः एक प्रेमा भाव है जो किसी अलौकिक वा अद्वितीय प्रेमास्पद के प्रति होता हुआ भी एक से अधिक रूप धारण कर सकता है और वह कभी-कभी वात्सल्यभाव, सत्य-भाव एवं वात्सल्यभाव के साथ भी उसी प्रकार पाया जा सकता है जैसा वात्सल्य भाव के साथ देखा जाता है। किंतु जैसा मैंने अन्यत्र भी दिखलाया है, इन तीनों प्रकार के भावों के अंतर्गत प्रेम के डम उन्मद् एवं उन्मुक्त रूप के दर्शन नहीं होते जो वात्सल्यभाव में रहा करता है। वात्सल्यभाव का आलंबन शिशु-रूप हुआ करता है जो माता पिता की दृष्टि से स्नेह का सर्वोत्तम आधार है। किंतु माता पिता तथा उनके स्नेह-पात्र शिशु का संबंध एक समान धरातल का नहीं होता और न दोनों के परस्परिक भावों में कभी एक-रूपता आ पाती है। किसी इष्टदेव के प्रति व्यक्त किये जाने पर तो यह और भी विलक्षण रूप ग्रहण कर सकता है। वात्सल्यभाव की प्रेम साधना केवल वहीं तक सफल एवं स्वाभाविक मंजी जा सकती है जहाँ तक वह इष्टदेव की बाल लीलादि के वर्णन से संबंध रखती है। ऐसे किसी साध्यम के बिना इसका उत्कृष्टरूप में दीर्घ पढ़ना बहुत कम हो सकता है। सूरदास ने भी ऐसे साध्यम में ही वास्तव लिखा है।

दास्यभाव के साथ पाये जाने वाले प्रेम के विषय में भी वास्तव्यभाव वाली ही बातें कहीं जा सकती हैं। इन दोनों की दशाओं में सबसे उल्लेखनीय अंतर यह है कि दास्यभाव में एक बहुत महत्वपूर्ण अंश प्रपत्ति वा शरणागति तत्त्व का भी आ जाता है। शरणागति तत्त्व आत्मसमर्पण का ही अन्यतमरूप है जो प्रेम-भाव के लिए अत्यंत आवश्यक है यही कारण है कि दास्यभाव की भक्ति में प्रेम का अंश बहुधा बड़े सुन्दर ढंग से समाविष्ट कर लिया जाता है। गोस्वामी तुलसीदास ने अपने 'रामचरितमानस' में ऐसे दास्यभाव के कुछ उदाहरण भी उपस्थित किये हैं। वे तो एक स्थल पर इस प्रकार भी कहते हैं—

✓ प्रभु व्यापक सर्वत्र समाना । प्रेम ते प्रकट होहि मै जाना ॥
और, वे अपने विषय में कहते हैं—

✓ चहाँ न मुगति सुमति संपति कछु, रिचिसिधि विपुल बढ़ाई ।
हेतु रहित अनुराग गमपद, बहु दिन दिन अधिकाई ॥
उन्होंने 'अरघ्यशोड' के अंतर्गत सुतीक्ष्ण की प्रेमलक्षणाभक्ति का जो परिचय दिया है वह भी इसी प्रकार का है और उसमें उन्माद तक की दशा है—
निर्भर प्रेम भगन मुनि भ्यानी । कहि न जाइ सो दसा भवानी ॥
दिशि अरु विदिनि पय नहि सूझा । को मै चलेऊँ कहों नहि बूझा ॥
कबहुँक मरि पाछे पुनि जाई । कबहुँक नृत्य कगई गुन गाई ॥
अविरल प्रेम भगात मुनि पाई । प्रभु देखे तरु ओट जुगई ॥
गोस्वामी तुलसीदास ने अपने उस काव्य के अंत में अपने विषय में यहाँ तक कहा है—

✓ कामिदि नारि पियारि जिमि, लोभिहि प्रिय जिमि दाम ।
तिमि ग्युनाय निरतर, प्रिय लागहु मोहि राम ॥

परन्तु यहाँ पर भी उनका भाव लगभग उसी प्रकार का जान पड़ता है जैसा ब्रह्मानन्द के विषय में "तद् यथा प्रियया स्त्रिया सम्परिवृत्त" आदि के द्वारा 'गृहदारण्यक उपनिषद्' के अंतर्गत बतलाया गया है और जो वस्तुतः अनुभूति के सादर्य की ओर ही संकेत करता है।

इसी प्रकार सत्यभाव के साथ पाये जाने वाले प्रेम के विषय में भी कहा जा सकता है। सत्यभाव में धरातल की समानता अवश्य दीखती है श्रीकृष्ण के प्रति अर्जुन अधवा उद्धव का सत्यभाव प्रसिद्ध है और सुदामा के प्रेम भाव के विषय में भी यहूषा यही कहा जाता है। किन्तु 'श्रीमद्भगवद्गीता' तथा 'श्रीमद्भागवत' से पता चलता है कि क्रमशः अर्जुन तथा उद्धव भी सदा एक समान धरातल पर नहीं रह सके। अर्जुन श्रीकृष्ण की महत्ता से भयभीत होकर उनसे चमा की याचना करने लगते हैं और उद्धव की भी प्रायः वही दशा देखने को मिलती है। शुद्ध अमिश्रित प्रेम की समरूपता वहाँ पर भी दृष्टिगोचर नहीं होती। मध्यकालीन हिंदी कवियों में रसखान एवं धनानन्द के नाम इस संबंध में लिये जाते हैं और इन दोनों के विषय में प्रसिद्ध है कि उनका प्रेम लौकिक क्षेत्र में आरंभ होकर अंत में अलौकिक बन गया था। इस कथन का आधार उनकी उपलब्ध कविताओं की शैली में भी दृढ़ जा सकता है। इन दोनों भक्त कवियों ने अपने प्रेमावरु श्रीकृष्ण को सखा-भाव से आवश्यक देखा है, किन्तु इनके प्रेमपरक सत्यभाव की अभिव्यक्ति भी वास्तवभाव की गंभीरता अथवा उसके गाढ़पन के स्तर तक पहुँचनी हुई नहीं जान पड़ती। उसमें कुछ ऐसी बातों का अभाव है जो केवल श्री एवं पुरुष के पारस्परिक संबंध में ही समभव है और जिनके बिना यह भाव भी उस उच्चतम कोटि तक पहुँचने से रह जाता है।

शेष निर्यधों में भिन्न भिन्न साधकों अथवा भिन्न भिन्न प्रेम पद्धतियों के परिचय दिये गए हैं। ये सभी मध्यकालीन कहे जा सकते हैं और प्रेम साधना भी हमारे यहाँ केवल इसी काल में पूर्ण रूप में विकसित और प्रसिद्ध हुई थी। प्राचीन काल में प्रेम का रूप बहुत कुछ लौकिक ही रहता आया और वह भक्ति के दृढ़ता निम्न नहीं आ सफा था। फिर आधुनिक काल में भी वह क्रमशः अलौकिक क्षेत्र से लौकिक क्षेत्र की ओर ही बढ़ता चला आया है और वर्तमानकाल में उसका एक रूप वैसा भी हो गया है जिसे 'प्लेटोनिक लव' कहा करते हैं। यह प्रेम स्वरूपतः अलौकिक एवं लौकिक प्रेम के मध्यवर्ती क्षेत्र का भाव है और इसी कारण हमने दोनों का समन्वय-सा दीखता है। एक

और जहाँ यह किसी यौन-संबंध पर अधिक आश्रित नहीं वहाँ दूसरी ओर इसके लिए किसी इष्टदेव की भी आवश्यकता नहीं पड़ती ।

इस निबंध-संग्रह को प्रस्तुत करने में जिन सज्जनों से मुझे सहायता मिली है उनके प्रति मैं अपनी कृतज्ञता प्रकट करता हूँ । प्रकाशित निबंधों को मैंने विभिन्न पत्र-पत्रिकाओं से लिया है और उनमें यत्र-तत्र कुछ फेर-फार भी कर दिये हैं । बाउल प्रेमी के भावपूर्ण चित्र के लिए मैं उसके चित्रकार श्री राम-मनोहर सिंह, स्नातक (कलामवन, शांतिनिकेतन) का आशीर्वाद हूँ जिनके सौजन्य से यह मुझे इस पुस्तक के लिए उपलब्ध हुआ है और जिसके अनुरोध पर प्राप्त करने का श्रेय श्री नर्मदेवर चतुर्वेदी को है ।

बलिया

आवृत्त कृष्ण ७,

सं० २००३

परशुराम चतुर्वेदी

विषय-सूची

१. तामिल प्रांत के आड़वार भक्त कवि	... १
२. वैष्णवों का सहजिया संप्रदाय	... २२
३. बाउलों की प्रेम-साधना	... ३८
४. मीराबाई की प्रेम-साधना	... ५१
५. मीराबाई की भक्ति का स्वरूप	... ७५
६. जायसी और प्रेमतत्त्व	... ८३
७. हित हरिवंश के 'हित चौरासी' पद	... ११३
८. नन्ददास की 'रूप मंजरी'	... १२८
९. प्रेमी भक्त 'रसगान'	... १४६
१०. मध्यकालीन प्रेम-साधना	... १६७

तामिल प्रांत के आड़ुवार भक्त कवि

[१]

‘आड़ुवार’ तामिल भाषा का शब्द है और उसका तात्पर्य कदाचित् किसी भी ऐसे महात्मा में है जिसे ईश्वरीय ज्ञान एवं ईश्वरीय प्रेम के समुद्र में अवनमन कर लिया हो और जो निरंतर परमात्मा के ही ध्यान में मग्न रहा करता हो। परंतु, तामिल प्रांत की ही एक परंपरा के अनुसार अब इसका प्रयोग केवल उन वैष्णव भक्तों के ही लिए किया जाता है जो आज से लगभग डेढ़ महत्त वर्ष पहले उस प्रदेश के विभिन्न स्थानों में उत्पन्न हुए थे और जिनकी संख्या बारह की थी। इन भक्तों का कोई एक विशेष सांप्रदायिक क्रम नहीं था और इनकी जन्मभूमि तथा कर्मक्षेत्र का प्रसार भी वर्तमान मद्रास नगर के दक्षिण कांची या काजीवरम् से लेकर सुदूर तिरुनेल्वली जिला तथा प्रायः राज्य के कियलन शंकरगढ़ तक चला जाता है। किंतु इन सभी की आध्यात्मिक मनोवृत्ति प्रायः एक प्रकार की थी और, एक ही भक्ति-भावना से प्रेरित होकर, इन्होंने एक अपूर्व ढंग के भगवत्पराधन तथा विश्व प्रेम का, उन दिनों, प्रचार किया था। ये अधिकतर अशिक्षित वा केवल अर्द्ध शिक्षित मान थे, किंतु इन सभी ने शुद्ध एवं पवित्र जीवन व्यतीत किये और, अपनी आध्यात्मिक अनुभूति के आधार पर, इन्होंने तामिल भाषा के माध्यम द्वारा अनेक सुंदर पदों की रचना की। भारत की भक्ति-परंपरा के विकास-प्रवाह में इन आड़ुवार भक्तों को एक महत्त्वपूर्ण स्थान दिया जाता है और सुदूर दक्षिण भारत के अंतर्गत में आज भी चंडी श्रद्धा की दृष्टि से देखे जाते हैं। कई तीर्थ स्थानों में इनकी मूर्तियाँ देव प्रतिमाओं के साथ पूजी जाती हैं और श्रीरंगम् जैसे अनेक नगरों के भक्त, इनकी रचनाओं के संग्रह को ‘तामिल वेद’ का नाम देकर उसका पाठ वेदपाठ से भी पहले किया करते हैं।

भारत की भक्ति-परंपरा का मूल स्रोत प्रायः वैदिक ऋचाओं में ही है।

जाता है यथापे इधर के कतिपय विद्वानों ने उसे वैदिक युग के भी पहले से आतो हुई द्रविड़ भाषाओं से जोड़ने की चेष्टा की है और इसके लिए मोहेन-जो-दड़ो आदि से प्रमाण दिये हैं। वैदिक समय के भारतीय आर्य विविध प्राकृतिक वस्तुओं के अतर्गत भिन्न-भिन्न देवताओं की कल्पना किया करते थे और, उन्हें प्रमत्त रखने के उद्देश्य से यज्ञादि का अनुष्ठान करते हुए, सुखमय जीवन व्यतीत करने को इच्छा से उनकी स्तुति एवं प्रार्थना भी करते थे। उनके ऐसे उद्गारों में प्रायः वैसी ही प्रेमभरी उक्तियाँ लक्षित होती हैं जो समस्त चराचर में परमात्म दर्शन करने वाले महान् व्यक्तियों की वाणी में, उनके हृदय में पूर्ण शांति आ जाने पर; फूट निकलती हैं। “यौ मेरे पिता हैं”, “अनन्त अदिति माता-पिता एवं पुत्र के समान हैं” “हे पिता यौ मेरे सभी दुःखों को दूर करो” तथा “जिस प्रकार पिता अपने पुत्र के प्रति कृपा भाव रखता है उसी प्रकार दयालु रूप में मुझे प्राप्त हो” इत्यादि भावों को, व्यक्त करने वाले अनेक उद्धरण दिये जा सकते हैं और यह बात भी सिद्ध की जा सकती है कि उपनिषदों के समय में भी यह सिद्धांत प्रचलित था कि जीवात्मा परमात्मा के ही अवलम्ब पर आश्रित है तथा परमात्मा के ही द्वारा जीवात्मा मुक्त भी हो सकता है।^१ इसके सिवाय बानुदेव कृष्ण ने जो कर्मयोग संबंधी उपदेश अपने भिन्न और अनुयायी अर्जुन को कुरुक्षेत्र की संग्राम-भूमि में दिये थे उनमें भी उन्होंने भक्ति पक्ष को ही सबसे अधिक महत्त्व दिया था और उनका ध्यान बार बार इसी बात की ओर आकृष्ट किया था “तुझमें अपना मन लगा, मेरा भक्त हो जा, मेरा भजन एवं वंदना कर; मैं तुझमें प्रतिज्ञा पूर्वक बतलाता हूँ कि इस प्रकार तू मुझमें ही आ मिलेगा, क्योंकि तू मेरा प्यारा भक्त है।”^२ उनके उपदेशों के ही आधार पर

^१ डा० रामकृष्ण भांडारकर; वैष्णविज्ज, शैविज्ज एवं साहजिक रेलिजस सिस्टम्स पृष्ठ ४०

^२ मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ।

मामे वैष्णसि सत्यं ते प्रतिजाने प्रियोसि मे ॥

(श्रीमद्भगवद्गीता १८-६५)

‘एकात्मिक धर्म’ की परंपरा चली जो क्रमशः ‘सात्वत,’ ‘भागवत’ तथा ‘पाच—
रान धर्म’ भी कहलायी और जो, अंत में, वैदिक देवता विष्णु नारायण को,
अपने उपास्य देव कृष्ण की जगह देकर नवीन ‘वैष्णव धर्म’ में परिणत हो
गई। यह समय ईसा मसीह के जन्मकाल से कुछ ही दिनों इधर-उधर रहा होगा
क्योंकि इसके तथा कृष्ण गोपाल त्रिपयक इसके एक अन्य रूप के अस्तित्व
का पता हमें गुप्तकाल के कुछ पहले से ही मिलने लगता है और गुप्त सम्राटों के
राज्यकाल में हम वैष्णव धर्म को पूर्ण रूप से प्रतिष्ठित पाते हैं।^१ गुप्तकाल में
यह धर्म भारत के प्रायः कोने-कोने तक फैल गया और गुप्त सम्राटों तक ने अपने
को ‘परम भागवत’ कहलाने में घन्य माना। किंतु गुप्त साम्राज्य की अवनति के
साथ-साथ, उत्तरी भारत में, इसका भी ह्रास आरंभ हो गया और इसका प्रधान
केंद्र उधर से स्थानांतरित होकर क्रमशः दक्षिण भारत की ओर चला आया।

नासिक में पाये जाने वाले ‘नानागट’ के शिलालेख से पता चलता
है कि ‘भागवतधर्म’ अपनी जन्मभूमि मथुरा प्रदेश से चलकर ईसा से पूर्व
प्रथम शताब्दी तक ही, दक्षिणी भारत में प्रवेश कर गया था। फिर कृष्णा जिले
के ‘चाडना’ नामक शिला लेख से यह भी प्रकट होता है कि, ईसा के पीछे दूसरी
शताब्दी तक, यह और भी दक्षिण की ओर बढ़ गया तथा, इसी प्रकार, प्रयाग
की सम्राट समुद्रगुप्त वाली प्रशस्ति में काजीवरम् के विष्णु गोप का नाम आने
से इससे, उक्त सन् की चौथी शताब्दी तक, मुद्गर दक्षिण तक प्रचलित हो चुकने
का अनुमान किया जा सकता है।^२ उन और वर्तमान तामिल प्रात के निरामी
ईसवी शताब्दी के आरंभ होने के बहुत पहले से ही भलीभाँति सम्य थे और
कला, उद्योग, वाणिज्य आदि बातों में वे बहुत कुछ उन्नति कर चुके थे। उनका
अपना धर्म उत्तरी भारत के तत्कालीन हिंदू धर्म से भिन्न था, किंतु मौर्यकाल के
अनंतर उस पर क्रमशः बौद्ध एवं जैन धर्मों का प्रभाव पड़ने लगा था और
आइवार भक्तों के आविर्भाव काल तक ये ही दो धर्म वहाँ पर मुख्य धर्मों के

^१ प्रो० राय चौधुरी : अर्ली हिस्ट्री आफ़ दि वैष्णव सेक्ट ‘पृष्ठ १०

^२ वही, पृष्ठ १०८

रूप में दीख पड़ने लगे थे। आड़वारों के कारण इन दोनों के प्रचार कार्य में बहुत बड़ी बाधा पड़ी और फिर शैव धर्म का भी वहाँ, वैष्णव धर्म के सहयोग में होकर, इनके विरुद्ध आन्दोलन आरम्भ कर देना इनके लिए अतः में प्राण घातक-सा निम्न हो गया। डा० भाडारकर का अनुमान है कि दक्षिण की ओर भागवत पद्य वैष्णव धर्म का प्रवेश, ईसा की प्रथम शताब्दी के ही लगभग हो गया होगा। तीसरी शताब्दी के, एक नवप्रकाशित 'परिपटल' नामक तामिल भाष्य संप्रदाय से यह भी पता चलता है कि उक्त समय तक, पाँचरात्रों की आगमाभित विधियों के अनुसार की जाने वाली पूजा का प्रचार सुदूर मयुरा वा मदुरा तक भी फैल गया था।^१

[२]

आड़वारों के आविर्भाव पाल, उनके जीवनवृत्त एवं विद्वान्तां के संबंध में प्रकाश डालने वाले प्रमाणों में से अभी तक केवल दो-तीन का ही पता चलता है जिनमें से सबसे इधर की उपलब्ध वस्तु आचार्यों के समय में रची गई गुरु-परंपरा संबंधी पुस्तकें हैं। इनके द्वारा तत्कालीन आचार्यों से लेकर पतिपय आड़वारों तक के संक्षिप्त परिचय, बहुत कुछ काल्पनिक एवं पौराणिक ढंग से लिखे गए, मिलते हैं और दूसरे प्रकार के प्रमाण पत्थरों वा धातुओं पर अग्नि, कुछ समसामयिक लेखादि हैं जिनसे इस विषय के तुलनात्मक अध्ययन में सहायता मिलती है। परंतु इन सबसे उपयोगी वस्तु उस तीसरे प्रकार का प्रमाण है जो 'नाटायिर प्रबंधम्' अथवा आड़वारों की रचनाओं के 'चार महस का मंत्र' रूप में पाया जाता है और जिसका संपादन तथा प्रचार सर्वप्रथम, मन् ६२० ईस्वी तक जीवित रहने वाले आचार्य नाथमुनि ने किया था। इस ग्रंथ में मण्डित पदों के आधार पर इन आड़वारों के धार्मिक दार्शनिक एवं सामाजिक सिद्धान्तों का परिचय मिल जाता है। फिर भी इनके द्वारा हमें आड़वारों के समय तथा जीवनचरित के ऐतिहासिक विवेचन में प्रायः कुछ भी सहायता नहीं

^१ डा० कृष्णस्वामी पेरंगर : 'बर्ली हिस्ट्री आफ् वैष्णविज्म इन साउथ इंडिया' पृष्ठ ८१-८२

मिलती और इसी कारण इस विषय के विद्वानों में अभी तक मतभेद चला आता है। वैष्णवों की प्रचलित परंपरा इनका समय यदि ईस्वी सन् के पूर्व ४२०३ में लेकर २७०६ तक मानती है तो दूसरी ओर इन्हें पाश्चात्य विद्वान, रामानुजाचार्य के मृत्यु-काल अर्थात् सन् ११३७ ईस्वी [पीछे] के भी अनंतर प्रकट होने वाले टहराते दीख पड़ते हैं। किन्तु तथ्य कदाचित् और ही है। सभी बातों पर विचार करते हुए अब, केवल दुःखही दलों को छोड़कर, कदाचित् निर्मा को भी हममें आपत्ति नहीं हो सकती कि ये आइवार भक्त रामानुजाचार्य क्या नाथमुनि तक के भी पूर्ववर्ती अवश्य रहे होंगे।^१

परन्तु उपर्युक्त निर्णय को स्वीकार कर लेने पर भी इन आइवारों का नम ममयानुमार निर्धारित करना कठिन बना रहता है। कहते हैं कि रामानुजाचार्य ने अपने गिण्य पिल्लान् को नम्म आइवार के सहस्र पदों पर टीका लिखने का भार सौंपा था और उसने इस कार्य का संपादन करने समय एक मन्त्रित श्लोक द्वारा सभी आइवारों के नाम गिनाकर उनकी यदना की थी। श्लोक में आये हुये आइवारों के नाम इस प्रकार दिये जा सकते हैं^२ जेमे, भूतम् वा भूतत्ताग, मर वा प्पायगयी, महद् वा पे, भट्टनाथ वा विष्णुचित्त, भक्तिनार वा तिरु मल्लिमई, कुलशेखर, योगिवाह वा तिरुप्पन, भक्तांगि रेणु वा तोंडर डिप्पोड़ी, परकाल वा तिरुमगई यनीन्द्र मिश्र वा मधुर कवि तथा पराकुश मुनि वा नम्म आइवार। ये नाम मरया में केवल ११ ही आते हैं क्योंकि आटाल वा गौदा वा नाम इनमें सम्मिलित नहीं किया गया है। इसी प्रकार रामानुजाचार्य के हाँ श्रीरगम् निवासी अमुडन नामक एक प्रशिष्य ने उक्त 'प्रबन्धम्' का

^१जे० एस० एम्० हूपर : 'हिम्स आफ डि आइवार्स' पृष्ठ ६-११

^२भुन सरश्च महदाहय भट्टनाथ,

श्री भक्तिसार कुलशेखर योगिवाहन्।

भक्तांगिरेण परकाल मतीन्दुमिथ्रान्

श्री मत्पराकुश मुनि प्रणनांऽस्मिनित्यम् ॥

(डा० प्रेयंगर की 'अर्ली हिस्ट्री आफ् वैष्णविज्म इन साउथ इण्डिया'

पृष्ठ ११ की पाद टिप्पणी में उद्धृत)

संपादन करते समय सभी आइवारों के नाम, एक विशेष क्रम के अनुसार, गिनाये हैं, किन्तु उन तालिका में भी नम्म तथा मधुर कवि के नाम नहीं आये हैं। इससे सिवाय उनका क्रम भी उपर्युक्त क्रमों में से किसी से भी मिलता नहीं जान पड़ता। अतएव, डा० कृष्ण स्वामी ऐयंगर ने इन तीनों क्रमों एवं सूचियों की पारस्परिक तुलना करके यह परिणाम निकाला है कि उनमें दीख पड़ने वाली भिन्नता केवल श्लोक-रचना की कठिनाई अथवा लिखने के विशेष उद्देश्य के ही कारण, आ गई है। वास्तव में, उन सत्का आदर्श वही एक मूल क्रम है जिसका अनुसरण वेदातदेशिकाचार्य ने भी अपनी ११ कविताओं द्वारा किया है। वेदातदेशिकाचार्य का क्रम और उनके दिये हुए नामों की सूची, कोई अन्य अधिक प्रामाणिक आधार न मिल सकने के कारण, आज कल भी प्रायः सर्वसम्मत समझी जाती है और उसे डा० भांडारकर के ग्रंथानुसार^१ यहाँ पर अविकल रूप में उद्धृत किया जाता है—

देशी	सामिल नाम	संस्कृत नाम
प्राचीन	१. प्यायगयी आइवार	१. सरोयोगिन्
	२. भूतत्तार आइवार	२. भूतयोगिन्
	३. पे आइवार	३. महद्योगिन वा भ्रातमौगिन्
	४. तिरु मलिसई आइवार	४. भक्तिसार
	५. नम्म आइवार	५. शठकोप
मध्यवर्ती	६. मधुरकवि आइवार	६. मधुरकवि
	७. कुलशेखर आइवार	७. कुलशेखर
	८. पेरी आइवार	८. विष्णुचित्त
	९. आडाल वा गोदा आइवार	९. गोदा
	१०. तोडर डिप्पोड्डी आइवार	१०. भक्तांगि रेणु
	१४. तिरुप्पन आइवार	११. योगिवाहन
	१२. तिरु मंगई आइवार	१२. परकाल

^१ डा० कृष्ण स्वामी ऐयंगर : 'धर्माहिस्त्री आक्र वैष्णवविज्ज' पृष्ठ ३७-८

^२ डा० भांडारकर : 'वैष्णवविज्ज शैविज्ज' पृष्ठ ६६

प्राचीन कहे जाने वाले आइवारों का समय सबसे अधिक अंधकार में है, किन्तु डा० ऐयंगर ने तामिल भाषा के सिन्हीं पिंगल तथा व्याकरण ग्रन्थों के भाष्यों से उद्धृत, प्यायगैयर नामक कवि के, पदों पर विचार करके यह परिणाम निकाला है कि वे प्यायगैयर वस्तुतः प्यायगई आइवार ही थे जो अपने जीवन-काल के कुछ ही दिनों अनन्तर एक देवता की भोति माने जाने लगे थे। उनके अभी थोड़े दिन पहले प्रकाशित 'इन्लिल' नामक एक काव्य संग्रह के भी देखने में स्पष्ट हो जाता है कि उनका समय ईसा की दूसरी शताब्दी के अंतर्गत किसी समय मान लेना अनुचित नहीं कहा जायगा^१। प्रसिद्ध है कि प्यायगई काव्यी नगर में स्थित विष्णु मन्दिर के निकटवर्ती किसी तालाब में एक कमल पुष्प पर उत्पन्न हुए थे। वे आइवार का जन्म भी, उसी प्रकार मादलापुर के किसी कुएँ में उसके दूसरे ही दिन, एक लाल कमल से होना अतलाया जाता है और उस स्थान से कुछ मील दक्षिण दिशा की ओर स्थित महारलिपुरम् के ग्राम-ग्राम किसी एक अन्य पूरा से प्रकट होने की कहानी भूतत्तार आइवार के विषय में भी प्रसिद्ध है। इस प्रकार ये तीनों आइवार ग्राम में समसामयिक समझे जाते हैं और इनके मंगन्ध में यह एक कथा भी प्रचलित है कि किसी दिन, भारी वृष्टि होते समय, मयोगवश ये तीनों तिरुतुको विलूर नामक नगर के किसी छप्पर के नीचे आ मिले और ग्राम में कुछ आध्यात्मिक चर्चा कर रहे थे कि इन्हें किसी एक चौथे भी व्यक्ति के आने की आहट मिली और परीक्षा कर चुकने पर पता चला कि यह व्यक्ति स्वयं विष्णु भगवान् थे। अतएव, इस घटना से प्रसन्न होकर उन तीनों ने उनके दूसरे दिन तामिल भाषा में सौ-सौ पदों की रचना कर डाली और ये तीन सौ पद उपर्युक्त 'मंगन्धम्' में क्रमशः प्रथम, द्वितीय एवं तृतीय 'तिरुन दादी' के नाम से प्रसिद्ध हैं। प्यायगई आइवार के कतिपय अन्य पद्य 'इन्लिल' में भी संग्रहीत हैं और उनमें प्रसिद्ध 'कुरल' की भोति नीति जैसे विषयों की भी चर्चा की गई है।

^१ डा० कृष्ण स्वामी ऐयंगर : 'थर्ली हिस्ट्री इ०' पृष्ठ ६७-७२

निरु मल्लिमई आइवार के जन्म का भी, इसा प्रकार, उपर्युक्त तीना आइवारा न तीन ही महीन पीछे पुनर्मल्ली व निरु हाना प्रसिद्ध है। निरु मल्लिमई एक छाटा मा गात्र था जिमन नाम पर इस आइवार का भी नाम दिया जाता है। 'इस आइवार की उत्पत्ति किसी ऋषि एवं अम्भग न मयोग से हुई था और मत्ता व परित्याग कर देन पर इसे किसी नीचे तुलो तन मनुष्य न अपना लिया था और ये संकड़ा वषों तक जीवित रहे'।^१ ऐसा परपरानुसार प्रसिद्ध है। परन्तु ये एक अपने पद म स्वय कहते हैं "मेरा जन्म किसी डिजाति तुल म नही हुआ था और न मैं चारों वेदों का जानने वाला हूँ, मैं अपना इन्द्रिया को भी नहीं ज्ञात पाया है और, इसी कारण, हे भगवान्! मुझे तुम्हारे प्रकाशमय चरणा के अतिरिक्त अन्य किसी भी ज्ञान का भरोसा नही है।" निरु मल्लिमई का कनिक्कनम् नामक एक शिष्य भी शूद्र कुल का था और कहा जाता है कि इन दोनों को किसी पल्लववशी राजा ने देश निकाले का दंड दिया था। निरु मल्लिमई तन से घूम घूम कर चिदम्बरम्, तुम्गाकोनम् आदि स्थानों की यात्रा करते विरे। अतः म, उक्त राजा के पसन्द हो जाने पर उनकी मृदु, कश्चित्, तुम्गाकोनम् म रहते समय ही हो गई। इनकी रचनाएँ कुल मिलाकर नौ मी में भी अधिक मर्या में पायी जाती है और उनमें भक्ति के विषय कुछ अन्य विषय व भी पद्य सम्मिलित हैं। इनका एक पद "श्रमग न नैन अनजान हैं, नौद भ्रमजाल म पड़े हैं, शैर निदोष अशानी हैं और विष्णु की पूजा न करने वाले निम्न श्रेणी के लोग हैं" से पता चलता है कि इनने समय म उधर इन सभी धर्मों का प्रचार हो रहा होगा।

[३]

निरु मल्लिमई तक आकर प्राचीन त्रेखी के आइवारा का अंत हो जाता है और इनके कुछ पाछे प्रकट होने वाले दूसरी श्रेणी के लोगों में, क्रमानुसार, सर्वप्रथम नाम नम्म आइवार का आता है जिन्हें अधिकतर शठकोपाचार्य भी कहा जाता है।

नम्म आङ्गार या शठकोपाचार्य, वास्तव में, सबसे बड़े और सबसे प्रसिद्ध हैं और इनके विषय में सबसे अधिक चर्चा भी हुई है। परन्तु इनके भी समय यादों का ठीक-ठीक पता अभी तक नहीं चल पाया है और इनका जीवन वृत्तान्त का भी वर्णन प्राचीन पौराणिक परंपराओं से ही किया गया दीर्घ पद्य है। अनुश्रुति के अनुसार इनका जन्म तिरुनेल्लि जिले के तुरुत्तूर (अथवा आज कल के 'आङ्गार तिरु नगरी' कहे जाने वाले) नगर के एक शूद्र कुल में हुआ था। इनके संबंध में किये गए कई भिन्न-भिन्न अनुमानों की आलोचना करते हुए डा० ऐंगरूम निश्चय पर पहुँचे हैं कि इनका समय छठी ईस्वी शताब्दी के मध्यभाग में गणना ठीक है। तुरुत्तूर इनके पिता कारियर की जाति का नाम वेल्लाल ठहराती है और यह भी कहा जाता है कि वे अपने गाँव के मुखिया थे। नालक नम्म ने जन्म लेने के अनंतर अपनी आँखें नहीं खोली थी और न अपनी माता का दूध पिया या रोया ही था। अतएव, उसने माता पिता भयभीत होकर उसे बारहवें दिन, किसी निष्कटस्थ विष्णु मंदिर में, उठा ले गए और उसका नाम 'माङ्गन' अर्थात् 'मरण' रखकर उसे किसी श्मशान के पेड़ के तले अथवा उसने गोगले में डाल दिया। कहते हैं कि नालक यहाँ पर तभी में मोलह वर्षों तक बिना किसी पालन-पोषण के ही पड़ा रहा और विष्णु भगवान् की कृपा से उसका रक्षा किसी अलौकिक दृग से होती रही। मंदिर के सामने, किंतु श्मशान के जहाँ न ही निकट, उसका पीढ़ते हुए जाना तथा यहाँ पहुँच कर योगमुद्रा में बैठना भी प्रसिद्ध है और कहा जाता है कि अतः उससे भगवान् ने प्रमत्त होकर अपूर्व शक्ति प्रदान कर दी।

कहते हैं कि नालक के सोलहवें वर्ष में वहाँ पर एक अन्य महापुरुष भी आ पहुँचे। इनका जन्म तिरुक्कलूर या तिरुक्कलूर गाँव के किसी सामनेदी ब्राह्मण कुल में हुआ था और ये वेदादि का सागोपाग अध्ययन करने अपने घर से तीर्थयात्रा के लिए निकले थे। परन्तु उत्तरे भारत में अभ्रमण करते समय जब ये अयोध्या पहुँचे तो, वहाँ से अपनी मानसूक्ति की ओर दृष्टि डालते समय, रात को इन्हें दक्षिण दिशा में कोई विचित्र ज्योतिस्तम्भ दिखाई पड़ा और इस बात का अनुभव इन्हें उसने दूसरे दिन भी हुआ तो ये आश्चर्य चकित होकर वहाँ से

बापम चल पड़े। तत्पश्चात् उपर्युक्त रहस्य का पता लगाते-लगाते जब ये निरो-
कुम्भूर आये और गाँव वालों से मूचना पाकर इमली के निकट पहुँचे तो इन्हें
ज्योति के मूल स्रोत का वास्तविक परिचय मिला और इन्हें स्पष्ट हो गया कि
यह ज्योति वहाँ पर वर्तमान 'मरण' के ही शरीर से स्फुरित हो रही है। इम
कारण इन्होंने कौतूहलवश एक पत्थर उठाकर उसके सामने पटका दिया और
उसका शब्द सुनते ही 'मरण' की आँखें खुल गईं और दोनों के बीच आध्या-
त्मिक चर्चा छिड़ गई। अंत में उस बातचीत का ऐसा प्रभाव पड़ा कि ये भी
वहाँ पर ठहर गए और अपने को 'मरण' का शिष्य समझते हुए उसकी बातें
सुनने लगे। 'मरण' पर भी इनका बहुत कुछ प्रभाव पड़ा और आनंद के मोरे
उनके मुख से पदों का क्रम धारा प्रवाह से चलने लगा। कहना न होगा कि
उस 'मरण' का ही नाम आगे चलकर नम्म, शठकोप वा पराकुश भी पड़ गया
और ये दूसरे व्यक्ति उस आचार्य के शिष्यरूप में, प्रसिद्ध मधुर कवि आड़वार
के नाम से, विख्यात हुए। मधुर कवि अपने आचार्य के मुख से उक्त प्रकार
निकलते जाने वाले पदों को यथाक्रम लिपिबद्ध करते गए थे और वे ही अब तक
नम्म आड़वार की रचनाओं के नाम से मंग्यहोत हैं।^१

परंतु इन दोनों आड़वारों के पारस्परिक वार्त्तालाप तथा एक दूसरे से
लाभ उठाने की बात छोड़कर अन्य कुछ भी पता नहीं चलता। नम्म आड़वार
की रचनाओं में अनेक तीर्थ स्थानों के नाम इधर-उधर बिखरे हुए पाये जाते हैं
जिनका वर्गीकरण करने पर पता लगाया जा सकता है कि ये भी, बहुत से अन्य
आड़वारों की भाँति, उन पवित्र स्थानों की यात्रा किये होंगे और यह धारणा
इनके द्वारा कतिपय देवताओं के प्रति प्रदर्शित भक्ति भाव तथा इनकी विनयों
की विशिष्ट शैली के आधार पर पुष्ट भी हो जाती है। फिर भी जनश्रुति इस
बात को स्वीकार करती हुई नहीं जान पड़ती और यह कहना भी केवल कोरे अनु-
मान पर ही आश्रित समझ पड़ता है कि ये अपने जीवन भर अविवाहित अवस्था
में रहे और अतः, इनकी मृत्यु केवल पैंतीस वर्ष की अवस्था में ही हो गई।

^१ 'नम्म आड़वार' जी० ए० नटेशन, मद्रास पृष्ठ २२-३

मधुर कवि इनके उपरांत भी कई वर्षों तक जीवित रहे और उन्होंने अपने गुरु की जन्मभूमि में ही इनकी एक मूर्ति को स्थापना कर इनकी पूजा के लिए मनुचित नियमों की व्यवस्था कर दी। मधुर कवि ने इनके उत्तम पदों का पाठ करने की भी प्रथा चलाई थी और इसका प्रचार तथा समर्पण, आगे चलकर, तिरुमगड आइवार एवं नायमुनि ने भी किया था। नम्म आइवार की रचनाएँ प्रायः चार प्रकार की पायी जाती हैं और उनमें से कुल की संख्या लगभग १३०० पदों तक पहुँचती है। वे सभी 'प्रबंधम्' नामक प्रसिद्ध संग्रह में सुरक्षित हैं और उनमें सबसे अधिक महत्त्व 'तिरु वायमोली' को दिया जाता है। 'तिरु वाय मोली' को उक्त 'प्रबंधम्' के अंतिम अर्थात् चौथे भाग में स्थान दिया गया है और उसके १० दशकों में ११०२ पद आये हैं।^१ मय्य मधुर कवि ने केवल १० पदों की ही रचना की है और उनमें भी प्रधानता नम्म की प्रशंसा में लिखे गए पदों की मिली है। नम्म आइवार की रचनाओं के विषय में कहा जाता है कि उनमें चारों वेदों का भार तत्त्व आ गया है।

आइवारों की हम मध्यवर्ती श्रेणी के अंतर्गत तीमरा नाम, कमानुसार कुलशेखर का आता है जिन्हें वैष्णव गुरु-परंपरानुसार भगवान् विष्णु ने वल्लस्थल पर लगे हुए कौस्तुभमणि का अवतार समझा जाता है। इनकी रचनाओं में आये हुए प्रसंगों के अनुसार इनके जीवन-काल के विषय में अनेक प्रकार के अनुमान किये जाते हैं, किंतु, बहुत से अन्य प्रमाणों की भी दृष्टि से उनकी आलोचना करते हुए डा० ऐयंगर इनका समय भी छठी शताब्दी में ही ठहराते हैं।^२ कुलशेखर का जन्म त्रावणकोर राज्य के अंतर्गत 'कोल्ली' अधना 'विलन' नामक नगर में हुआ था और इनके पिता वहाँ के राजा इंद्रवत थे। पहले इन्हें संस्कृत एवं तामिल भाषा की शिक्षा दी गई और अच्छी योग्यता प्राप्त कर लेने पर इन्हें शासन का भार भी सुपुर्त किया गया, परंतु इनका मुकाबल अपने वचन से ही वैष्णव धर्म की ओर ही अधिक रहा और वे 'रामायण' का पाठ बहुत

^१ जे० एस० एम्० हूपर : 'हिम्स आक्र दि आइवार्स' पृष्ठ १३

^२ डा० कृष्ण स्वामी ऐयंगर : 'अर्ली हिस्ट्री इ०' पृष्ठ ३०

पसट करते थे। कहा जाता है कि एक बार जब ये 'रामायण' पढ़वा कर सुन रहे थे तो गरदूषण आदि अनेक राजा के विरुद्ध श्रीरामचंद्र के अकेले सड़े होने का प्रमग आते ही, तन्मयता के कारण, इन्होंने अपनी सेना को, भगवान् की सहायता न लिए, बूच करने की आज्ञा दे दी और उनके मंत्रियों को ऐसी विकट स्थिति में भालने के लिए प्रयत्न करने पड़े। इसी प्रकार एक दूसरा बार ये अशोक यादिका में घिरी हुई सेना को उचाने के लिए लका की ओर चल पड़े थे और समुद्र पार करते समय कठिनाई से रोने लगे।

वैष्णवों के प्रति भी कुलशेखर की बड़ी आस्था थी। एक बार जब इनके मंत्रियों ने, इन्हें उनसे विरक्त करने की इच्छा से, इनके कतिपय अंतरंग वैष्णव माधुर्यों पर चोरी का दोषारोपण किया तो ये सहसा कह उठे कि "नहा, नहा, वैष्णव होकर कोई ऐसा दुष्कर्म कर ही नहा सकता" और इस बात को प्रमाणित करने के लिए इन्होंने अपना हाथ किसी ऐसे पान में डाल दिया जिसमें निषधर्ग मर्प रखे हुए थे, किन्तु इन्हें कोई क्षति न हो सकी। थोड़े ही दिनों तक राज्यशासन करने के उपरांत इनका मन उस कार्य से उचटन लगा, अतएव इन्होंने मंत्र कुच्छ का परित्याग कर श्रीराम तीर्थ के निकट भगवान् की शरण में रहने की दानली और वहाँ पर इन्होंने भक्त में 'सुकुन्द माला' तथा तामिल में भी पद्य की रचना की। कहते हैं कि रगनाथ जी द्वारा प्रगित होकर ये फिर वहाँ से वाची होते हुए 'तिरुपति' धाम चले गए और वहाँ से लौट कर ये अन्य वैष्णव तीर्थों की भी यात्रा करते हुए दक्षिणी आरकाट जिले के किमी नगर में आये जहाँ इन्होंने केवल २५ वर्षों की ही अवस्था में प्राण त्याग कर दिया। 'प्रथम' में इनका १०३ पद संगृहीत है जिन्हें 'पेरुमल तिममोली' कहते हैं और निम्न प्रत्येक शक में इन्होंने कुछ न कुछ अपने ग्रन्थ में भी कहा है। इनका इन वर्गनों से यह स्पष्ट हो जाता है कि ये विचलन में उत्पन्न हुए थे तथा फोली, मट्टा एव कागू पर इन्होंने शासन किया था।

इन मध्यमर्ती श्रेणी के दो अंतिम आइमार पेरी और उनकी पुत्री आडाल नाम से प्रसिद्ध हैं। डा० ऐयंगर ने इन दोनों की रचनाओं की भी अलग-अलग परीक्षा करने इनका समय कुलशेखर के निकट अथवा सातवीं शताब्दी तक

मान लिया है।^१ पेरी आइवार जानि के ब्राह्मण थे और इनका जन्म मदुरा जिले के 'श्रीविल्ल पुनूर' नामक एक गाँव में हुआ था। ये बहुत कम पढ़े लिखे थे और, इसलिए, इनका मुख्य काम अपना छोटी-सी पुलवागी से पूजा का चुनकर और उनका माला गँधकर स्वामीय मंदिर के उदयन पर लेंटे हुए गल सुन्दर पर नियंत्रण चढ़ा देना माना था। कहते हैं कि एक दिन इन्हें रात्रि के समय स्वप्न में यह आदेश मिला कि तुम पाण्डुरंगी गंगा वल्लभदेव नदराम में मदुरा चले जाओ और वहाँ जाकर शास्त्रार्थ में भाग लो। इन्हें शास्त्र का बहुत ही कम ज्ञान था, किन्तु भगवान् की इस प्रणाम से निराशा होकर ये वहाँ पहुँच गए और वहाँ के सभी दिग्गज पंडिता को हराकर इन्होंने गंगा से उद्यादि के अतिरिक्त 'भदनाथ' की उपाधि भी प्राप्त कर ली फिर भी उस प्रतिभा को देखल भगवान् की कृपा का ही परिणाम समझकर इन्होंने अपने प्राप्त धन को मंदिर की सेवा में अर्पित कर दिया और ये दूनी भक्ति के साथ अपने कार्य में लग गए। भगवान् विष्णु के प्रेम में मग्न होकर इन्होंने उनकी 'तिरुप्पुत्ताडु' नामक प्रसिद्ध स्तुति की रचना की और श्रीकृष्ण की विविध लीलाया का वर्णन करते हुए इन्होंने 'तिरुमीली' नामक पदावली भी प्रस्तुत की। पेरी आइवार की तुल्य कविताएँ केवल पंचाम के लगभग हैं और उनमें, वैष्णव धर्म के गभीर विपरीत के मिश्रण, छंद प्रयोग मगधी विचित्रताओं के भी उदाहरण हैं।

आठाल आइवार की उत्पत्ति, पेरी आइवार द्वारा अपनी पुलवारी की भूमि को गोड़ते समय, किसी तुलसी वृक्ष के निकट हुई थी जिससे मगध में लक्ष्य का पता लगाना बहुत कठिन है। किन्तु इतना अनुमान अवश्य किया जा सकता है कि उस बालिका का पालन-पोषण पेरी आइवार के ही घर हुआ था जिस कारण वह पीछे उनकी पुत्री कहला कर प्रसिद्ध हुई। कहा जाता है कि पेरी द्वारा माला गँधने के लिए चुनकर लाये गए फूलों के साथ बालिका आठाल नटुपा तिलचाड़ किया करती थी और गुथी हुई माला की उठाकर कभी-कभी

पसद करते थे। कहा जाता है कि एक बार जन ये 'रामायण' पढ़वा कर मुन रहे थे तो सरदूपण आदि अनेक राजसों के विरुद्ध श्रीरामचन्द्र के अकेले खड़े होने का प्रमग आते ही, तन्मयता के कारण, इन्होंने अपनी सेना को, भगवान् की सहायता के लिए, वृच करने की आज्ञा दे दी और उनके मत्रियों को ऐसी निकट स्थिति में आने के लिए प्रयत्न करने पड़े। इसी प्रकार एक दूसरी बार ये अशोक वाटिका में गिरी हुई सेना को बचाने के लिए लड़ाई की और चल पड़े वे और समुद्र पार करते समय बठिनार्ई से रोके गए।

वैष्णवों के प्रति भी कुलशेखर की बड़ी आस्था थी। एक बार जन इनके मत्रियों ने, इन्हें उनसे विरक्त करने की इच्छा से, इनके कतिपय अतरंग वैष्णव साधुओं पर चोरी का दोषारोपण किया तो ये सहसा कह उठे कि "नहीं, नहीं, वैष्णव होकर कोई ऐसा दुष्कर्म कर ही नहीं सकता" और इस बात को प्रमाणित करने के लिए इन्होंने अपना हाथ किसी ऐसे पान में डाल दिया जिसमें निषध मर्प रखे हुए थे, किंतु इन्हें कोई क्षति न हो सकी। थोड़े ही दिनों तक राज्यशासन करने के उपरांत इनका मन उस कार्य से उचटने लगा, अतएव इन्होंने मन कुछ का परित्याग कर श्रीरंगम् तीर्थ के निकट भगवान् की शरण में रहने की टानली और वहाँ पर इन्होंने संस्कृत में 'मुमुन्द माला' तथा तामिल में भी पदा की रचना की। कहते हैं कि रगनाथ जी द्वारा प्रेरित होकर ये फिर वहाँ से काची होते हुए 'तिरुपति' घाम चले गए और वहाँ से लौट कर ये अन्य वैष्णव तीर्थों की भी यात्रा करने हुए अतिथी आरकाट जिले के किसी नगर में आये जहाँ इन्होंने केवल २५ वर्षों की ही अवस्था में प्राण त्याग कर दिया। 'प्रमधम्' में इनके १०३ पद मगहीत हैं जिन्हें 'पेरुमल तिरुमोली' कहते हैं और जिनके प्रत्येक दशक में इन्होंने कुछ न कुछ अपने निषय में भी कहा है। इनके इन वर्णनों से यह स्पष्ट हो जाता है कि ये कवलन में उत्पन्न हुए थे तथा कोली, मट्टरा एवं कागू पर इन्होंने शासन किया था।

इस मध्यमर्ती श्रेणी के दो अतिम आइवार पेरी और उनकी पुत्री आडाल नाम से प्रसिद्ध हैं। डा० ऐयगर ने इन दोनों की रचनाओं की भी अतरंग परीक्षा करके इनका समय कुलशेखर के निकट अथवा सातवीं शताब्दी तक

मान लिया है।^१ पेरी आइवार जाति के ब्राह्मण थे और इनका जन्म मदुरा जिले के 'स्त्रीविल्ल पुनूर' नामक एक गाँव में हुआ था। ये बहुत कम पढ़े लिखे थे और, इसीलिए, इनका मुख्य काम अपनी छोटी-सी पुलवारी से फूला को चुनकर और उनकी माला गँथकर स्थानीय मंदिर के बट-यत्र पर लेटे हुए बाल मुकुन्द पर निम्नशः चढ़ा देना मात्र था। कहते हैं कि एक दिन इन्हें रात्रि के समय स्वप्न में यह आदेश मिला कि तुम पाञ्चवंशी राजा वल्लभदेव के दरबार में मदुरा चले जाओ और वहाँ जाकर शास्त्रार्थ में भाग लो। इन्हें शास्त्र का बहुत ही कम ज्ञान था, किंतु भगवान् की दम प्रेरणा से विवश होकर ये वहाँ पहुँच गए और वहाँ के सभी दिग्गज पंडितों को हराकर इन्होंने राजा से द्रव्यादि के अतिरिक्त 'भदनाय' की उपाधि भी प्राप्त कर ली फिर भी उन प्रतिष्ठा को केवल भगवान् की कृपा का ही परिणाम समझकर इन्होंने अपने प्राप्त धन को मंदिर की सेवा में अर्पित कर दिया और ये दूनी भक्ति के साथ अपने कार्य में लग गए। भगवान् विष्णु के प्रेम में मग्न होकर इन्होंने उनकी 'तिरप्प-स्तांडु' नामक प्रसिद्ध स्तुति की रचना की और श्रीकृष्ण की विविध लीलाओं का वर्णन करते हुए इन्होंने 'तिरुमोली' नामक पदावली भी प्रस्तुत की। पेरी आइवार की कुल कमिताएँ केवल पचास के लगभग हैं और उनमें, वैष्णव धर्म के गंभीर विषयों के मिश्रण, छंद प्रयोग संबंधी विचिन्ताओं के भी उदाहरण हैं।

आडाल आइवार की उत्पत्ति, पेरी आइवार द्वारा अपनी पुलवारी की नूँमि को गोड़ते समय, किसी तुलसी वृक्ष के निकट हुई थी जिसके मंत्रधर्म तथ्य का पता लगाना बहुत कठिन है। किंतु इतना अनुमान अवश्य किया जा सकता है कि उस बालिका का पालन-पोषण पेरी आइवार के ही घर हुआ था जिस कारण वह पीछे उनकी पुत्री कहला कर प्रसिद्ध हुई। कहा जाता है कि पेरी द्वारा माला गँथने के लिए चुनकर लाये गए फूलों के साथ बालिका आडाल बहुधा खिलवाड़ किया करती थी और गुंथी हुई माला को उठाकर कभी-कभी

अपन गल में भी डाल लेती थी। एक दिन इस प्रकार शृंगार करत ममय उसे पेरी न देख लिया और, इस विचार से क्षुब्ध होकर कि एक बार पहनी गयी मालाए कदाचित् भगवान् पर फिर चढ़ायी न जा सके, ये झुझला उठ। परन्तु, अत म, इह जान पड़ा कि भगवान् को आडाल द्वारा पहनी गयी मालाए हो अधिक पसंद है और तब से सभी मालाए पहले आडाल को पहना ली जान लगा, इस बात का प्रभाव पीछे उस बालिका के कोमल हृदय पर ऐसा पड़ा कि वह कृष्ण के प्रति उत्तरोत्तर आर्त होती गई। उसने हृदय में कृष्ण के प्रति प्रेम का फिर ऐसा संचार हुआ कि वह अपने को श्रीकृष्ण के मिलन की भूखी किमा गापी का अवतार समझने लगी। विवाह के योग्य हो जान पर जब इन नियम की चचा चली तो आडाल ने अपने गुरुजना से स्पष्ट कह दिया “मे श्रीरंगम् के भगवान् श्री रंगनाथ को छोड़कर दूसरे किसी को धरणा नष्ट कर सक्ता” और, किन्हीं स्वप्न द्वारा इस बात का समर्थन भी हो जान पर, पेरी आडाल ने श्रीरंगम् के मन्दिर में पहुँचा आए। वहाँ पर इसे उरनि वैवाहिक विधिया के साथ भगवान् को अर्पित कर दिया। यह भी प्रसिद्ध है कि यहाँ जाकर मूल से मिलते ही आडाल अचानक अतर्हित हो गई और सभी लोग आश्चर्य परत रह गए। आडाल की कहानी राजस्थान की प्रसिद्ध ‘मेड़तण्डी’ मीरानाथ सन्धी प्रचलित कथाओं से बहुत कुछ मिलती-जुलती है और इनमें एक भी उनकी कविताओं की ही भाँति प्रभाव में सरासरे होन के कारण परम प्रसिद्ध तथा लोकप्रिय हैं।

[४]

आडाल से अनुमानत लगभग एक सौ वर्ष पीछे तृतीय अथात् अंतिम धेणी के आडवारों का समय आरम्भ होता है। ये आडवार सख्या में केवल तीन थे और इनमें से भी पहले दो के नियम में अधिक पता नहीं चलता। पहले अथान् तोडरडिप्पोड़ी के सन्ध में केवल इतना प्रसिद्ध है कि उनका जन्म माडागुडी नामक एक गाँव में हुआ था, उनका पहले का नाम त्रिप्रनारायण था। पेरी आडवार की ही भाँति, उनका भी मुख्य काम श्रीरंगम् के विष्णु भगवान् के निमित्त फूल चुनकर उनसे माला तैयार करना था। ये उस मंदिर

में इसी काम के लिए एक नौकर के समान कदाचित् रख भी लिये गए थे। अपनी पूर्णस्थिति में ये देवादेवी नाम की किसी केश्या से फँस कर व्यसनी ना हो गए थे, किंतु, भगवान् रंगनाथ की कृपा से, इन्हें किसी प्रकार बोध हाँ गया और अंत में मुघर जाने पर इन्होंने अपना नाम बदलकर उमे तोडरडिगोड़ी अर्थात् भक्ताग्रि रेणु कर दिया। 'प्रथम' में इनकी केवल दो ही रचनाएँ मयूरत हैं और उन दोनों में इनकी विष्णु भक्ति के साथ-साथ वीरों, जैना तथा शैवों तक के प्रति श्रद्धा के भाव ललित होते हैं। इस श्रेणी के दूसरे आड़वार, तिरुप्पन के लिए, इसी प्रकार, प्रसिद्ध है कि अपनी शाल्यास्थिति में वे पहले-पहल त्रिचिनापल्ली जिले के उरैपुर वा 'वोरीउर' नामक गाँव के निर्मा धान के गंत में एक पंचम जाति के निःश्रंतान व्यक्ति द्वारा पाये गए थे। परंतु, अपने पालन-पोषण करने वाले की नीची जाति होने पर भी, इनके हृदय में भक्ति के भाव आरंभ से ही जाग्रत होने लगे और अमृश्यता के कारण श्रीरंगम् के द्वीप स्थित मंदिर तक पहुँच न सकने पर भी, वे कावेरी नदी के दक्षिणी किनारे पर गड़े होकर वहाँ से भगवान् की स्तुति करके संतोष करने लगे। वहाँ पर गड़े-खड़े ये बहुत, इस प्रकार, आनंद-विभोर हो जाते थे कि इन्हें अपने गंगेर तक की मुच नहीं रहती थी। एक दिन जब ये अपनी वीणा बजाते हुए, इसी भाँति, भजन में लवलीन थे कि भगवान् के मन्त्रार्थ जल लाने के लिए वहाँ लोफवात्ता महामुनि नाम के कोई पुजारो पहुँच गए और प्रेममग्न तिरुप्पन को वहाँ से हटाकर उन्होंने अलग करना चाहा। परंतु, उनकी बातों की और जब इनका कुछ भी ध्यान नहीं गया तो उन्होंने एक पत्थर फेंका जिससे चाँट ग्राकर ये नम्रता के साथ हट गए। उधर महामुनि के जल को श्री रंगनाथ जो ने ग्रहण नहीं किया और उन्हें आदेश दिया कि अपवित्र ममके जाने वाले तिरुप्पन को तुम शीघ्र अपने कंधे पर पिठा लाओ। तिरुप्पन पर भी इस बात का बड़ा प्रभाव पड़ा और प्रसन्न होकर इन्होंने कई पदों की रचना कर डाली। मरने के समय इनकी अवस्था ५० वर्ष की थी।

तिरु मगई सबसे अंतिम आड़वार थे और इनका समय, सभी बातों पर विचार करते हुए, नवौं शताब्दी के पूर्वार्द्ध अथवा आठवीं के उत्तरार्द्ध में

रखा जा सकता है। इनका जन्म तनौर जिले के तिमरपुर मालु नगर किमी शहर कुल में हुआ था और इनके पंचपन का नाम नोल था। इन पिता तत्कालीन चालुखी राजा के सेनापति थे और ये भी उन्नति कर करने यत्न में उठी महाराज के सेनापति और उपशामक हो गए थे। जब इन महाराज ने महा पट्टी तो इन्होंने नौकरी छोड़ दी और लुटने को जाने स्वीकार कर ली। इनके वैष्णव धर्म की और मुक्ते का वाग्य यह कहा ज है कि एक बार इन्होंने किमी कुमुदवल्लो नाम की ग्रामरा में निरादक चाहा और इस सम्बन्ध की ग्रीहति के उपलक्ष्य में इन्होंने प्रतिदिन एक रुक १००८ वैष्णवों के मिलाने की प्रतिज्ञा की। तदर्थ द्रव्य जुटाने के लिए वे नगर नृपति व्यवहार करते रह और एकबार जब ये किमी ग्रामरा में नारायण को पाकर उनसे मिले हुए अपार धन राशि को उठा न मके विवश हो उनके शरणापन्न हो गए। तब से ये धूम धूम तीर्थ यात्रा करने लगे और मिट्टाली या शियाली तक जाकर इन्होंने प्रसिद्ध शैव विद्वान् सग को परामर्श कर दिया तथा वहाँ से 'परकाल' अर्थात् 'मृतोन्मेषों का विनाश' की उपाधि प्राप्त की। औरगम् पहुँचने पर इन्होंने रत्न हुआ कि तुम रत्न के मन्दिर का उद्धार करो। अतएव, द्रव्य एकत्र करने की इच्छा से इन्होंने एकबार फिर अपनी पुरानी लूट-छसोट आरम्भ कर दी। कहा जाता है कि उद्देश्य से, इन्होंने धोखा देकर आगरीट से लदे हुए किमी जहाज का। हस्तगत कर लिया और तनौर जिले के नैगापटम् नगर में पहुँच कर वह स्वर्णमयी मूर्ति को तोड़ के सभी माल उठा लाये। मन्दिर का स्वर्ण निक समय इन्होंने वहाँ के कारीगरों को पूरा द्रव्य नहीं दिया था और उन्हें शेष दिया था, इस कारण जब वे लोग इन्हें सग करने लगे तो इन्होंने निग उनसे कई व्यक्तियों को कानेरी नदी में डुबा देने की आज्ञा दे दी और सशक्तियों से कह दिया कि उन्हें अब रत्न मिल गया होगा। मन्दिर जीर्णोद्धार कर ये तिरु वुरुगुडी चले गये और वहाँ पर इनका प्राणांत गया। तिरु मंगई ने, नम्म ग्राह्यार को छोड़कर कदाचित् सन्ने अधिव की रचना की है, किन्तु इनकी रचनाएँ उतनी सुन्दर नहीं हैं।

(५)

आइवारों के उपर्युक्त मंचित परिचय में भी पता चलता है कि वे बाल्य में बहुत बड़े भक्त और आध्यात्मिक व्यक्ति रहे होंगे। उनमें केवल तिरु मगई आइवार ही ऐसे हैं जिनकी संकाग्रजन्म कूर मनोवृत्ति उन्हें मानवता की दृष्टि में बहुत उच्च स्थान नहीं डिला सकती। फिर भी उनका प्रति उद्देश्य और उनकी प्रवृत्त एकान्तादिष्टा हमें विश्व करेंगे कि उन्हें भी किसी न किसी रूप में कुछ महत्व प्रदान किया जाय। एकाग्र आइवारों के अतिरिक्त प्रायः सभी माधवार्य श्रेणी के ही मनुष्य थे और सामाजिक धर्मवादों की ओर से उन्हें बहुत कम सहायता मिल सजी थी। किन्तु उनकी लगन अपने दृष्ट के प्रति निरंतर बनी रही और केवल इन्हीं एक भावना द्वारा धूल-मलबे को वे अपने क्षेत्र में उत्तीर्ण हो गए। इनके जीवन की झलक हमें स्वभावतः एकान्ती रूप में ही मिलती है और समय के विस्तार एवं सामग्रियों की कमी के कारण हम उसे भी भरपूर देख नहीं पाते। इनकी पूर्वोक्त तीन श्रेणियों में से प्राचीन एवं मध्यवर्ती के बीच तीन सी से भी अधिक वर्षों का अन्तर पड़ता है और यह पता नहीं चलता कि इन दोनों का सम्बन्ध प्रकट करने वाला कोई विशेष बान गद्दा वा नहीं। परन्तु आडाल तथा तोडरडिप्पोड़ी के समयों के बीच उतना अन्तर लक्षित नहीं होता और मधुर कवि द्वारा प्रचलित किये गये, नम्म आइवार की पूजा और प्रतिष्ठा सम्बन्धी आन्दोलन के आधार पर अनुमान किया जा सकता है कि इन अन्तिम ही श्रेणियों के आइवारों के मध्य कोई पर-परागत सम्बन्ध रहा होगा। तिरुमगई के अनन्तर आइवारों के युग का समाप्त हो जाना माना जाता है और इसीसे दसवीं शताब्दी में उन आचार्यों का युग आरम्भ होता है जो बहुत कुछ इन आइवारों द्वारा ही प्रभावित थे। आइवारों तथा आचार्यों में एक महान् अंतर भी था। वे इनकी भाँति केवल अशिक्षित वा अर्द्ध शिक्षित मात्र नहीं थे, अपितु शास्त्रों में पूर्ण अभिज्ञ, शास्त्रार्थ पटु तथा योग्य प्रयत्नकार भी थे, और उन्हीं द्वारा किये गये ग्रन्थों के कारण वैष्णवधर्म उत्तरी भारत में फिर एकबार प्रतिष्ठित हो गया।

प्रसिद्ध है कि आइवारों की रचनाओं का संग्रह, सर्वप्रथम खुनावा-

चार्य या नाथ मुनि ने प्रारम्भ किया था। वे ही प्रथम आचार्य थे और उनका आविर्भाव काल सनवतः १० वीं शताब्दी का पूर्वार्द्ध था। नाथ मुनि के उपरान्त उनके पीछे यामुनाचार्य ने भी उन पदा का महत्त्व घतला कर, उनका प्रचार किया और इस प्रकार उनके भी उत्तराधिकारी श्री रामानुजाचार्य के समय अथवा अनुमानतः ईस्वी सन् ११०० तथा १५०० के मध्यकाल में उन आचार्य के आदेशानुसार 'प्रमन्थम्' के वर्तमान रूप का संपादन किया गया। इस 'प्रमन्थम्' वा 'नाडायिर प्रमन्थम्' में ही आङ्गारों की सभी उपलब्ध रचनाएँ संगृहीत हैं। तामिल प्रान्त में यह सग्रह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ समझा जाता है और बड़ा होने पर भी वहाँ के अनेक वैष्णवों के कंठाग्र बना रहता है। इसमें मुख्य अंशों में पेरी रचा 'तिम्पल्ताडु तथा आडाल की 'तिरप्पावई' हैं जिनके पाठ का अत्यन्त दिन होना परमावश्यक है पहले उनमें रचनाओं के केवल मूल का पाठ हुआ करता था। किन्तु अब संपूर्ण 'प्रमन्थम्' पीछे लिखे गए भाष्यों के साथ भी पढ़ा जाता है। कभी-कभी 'प्रमन्थम्' की पढ़ने के लिए विशेष न्यक्तियों की नियुक्ति की जाती है और वे 'अद्वैतार' कहलाते हैं। ये अद्वैतार मठों के सामने खड़े होकर पदों का उच्चारण एक निश्चित ढंग से किया करते हैं। फिर भी 'प्रमन्थम्' का पाठ कोई भी वैष्णव कर सकता है और इसके लिए नर्ण या जाति का कोई बन्धन नहीं है।

'प्रमन्थम्' के अतर्गत आयी हुई रचनाओं के प्रमुख विषय आत्मागमन के दुःखों से छुटकारा पाने के लिए ईश्वर के प्रति की गई प्रार्थना के भान, शुद्ध प्रेम एवं श्रद्धा तथा कृष्णान्तार की विविध लीलाओं का विशुद्ध वर्णन जान पड़ते हैं। परन्तु बहुत से पदों में हिंदू धर्म सम्बंधी अनेक प्राचीन ग्रंथों के अन्य विषय भी आ गए हैं जिनसे पता चलता है कि इनके रचयिताओं का ज्ञान, उनके अनुभवों के सिवाय, उनके बहुत कुछ बहुभुत होने का सत्संग करने पर भी आश्रित रहा होगा। इस प्रकार इनका क्षेत्र बहुत व्यापक है और इनमें तोडरटिप्पोड़ी की प्रसादपूर्ण सुंदर पत्तियों से लेकर नम्र आङ्गार के गभीर

भागों से भरे पत्र तथा कुलशेखर की कलापूर्ण कविताओं से लेकर आङ्गाल के प्रमोदप्रति मधुर गीत भी सम्मिलित हैं। इनमें ललित होने वाले दार्शनिक मित्राता का महत्त्व इसीसे जाना जा सकता है कि, वास्तव में, इन्हींकी चिन्ताचिन्तित प्रसन्नप्रतिभा भावना एवं प्रेम तथा प्रकृति विषयक चित्रा के मुख्य शिलाधार पर पाछे, विशिष्टाद्वैत एवं धीमप्रदाय की भाव रखी गई थी और इस बात को, 'द्विष्ट सत्ता का पवित्र ज्ञान' के रचयिता ए० गोविन्दचर्य के अनुसार, भलीभाँति सिद्ध किया जा सकता है। आङ्गवारों द्वारा मृतियों तथा तीर्थस्थानों को अधिक महत्त्व दिये जान का रहस्य यह जान पड़ता है कि धर्म सन्धी आया त्विन भागों का इन्द्रिय मुलभ प्रकाशन और उनका लिए आंतरिक प्रेरणा भी जगत् तभी समभव है जबकि उन्हें प्रतीका के माध्यम द्वारा अनुभवगम्य कर लिया जाय। आङ्गवारों ने अपने गीतों में, प्रतीकों द्वारा प्रातः ऐन्द्रिय अनुभवा को अपने आनन्द का आधार बनाया था। इन्होंने भगवान् को सात्त्विक धनुषा में प्रत्यक्ष देखा और मानवीय मन्त्रों के पूर्णतः परिचित नियमानुसार उनका लिए अपने हृदय की उत्कृष्ट अभिलाषा व्यक्त करने की चेष्टा की। इन्होंने इस बात में पूर्ण विश्वास था कि बिना भगवद्भक्त्या और उसकी प्राप्ति के आत्मा को ज्ञानि नही मिल सकती।

आङ्गवारों ने सच्चे वैष्णव हृदय का पता उनकी रचनाओं की प्रत्येक पंक्ति से चलता है जिसमें उनकी प्रगाढ़ श्रद्धा एवं भक्ति के भाव एक एक शब्द द्वारा व्यक्त किय गये देखे पड़ते हैं और जो हमी कारण विशेष रूप से सुन्दर एवं प्रसादगुणयुक्त है। तिरुमिरिसिद्ध अपने उपास्यदेव के प्रति कहते हैं 'हे नारायण, मेरे ऊपर आज दया करो, कल भी करो और सदा कृपा बनाये रहा मुझे विश्वास है कि तुम्हारी दया मेरी निजी वस्तु है और यह भी निश्चय है कि मैं तुम्हारे बिना और न तुम्हारे मेरे बिना हो।' इसी प्रकार कुलशेखर ने भी एक स्थल पर कहा है—'हे भगवान् ! मुझ चाहे जो भी कष्ट भेलन पड़े मे तुम्हारे चरणों के सिवाय शरण के लिए कोई दूसरा स्थान नही जानता,

पालक की मातृ, अपने उत्पन्न किये हुए पच्चे को चाहे, जलिक रोप म आका
पेंक भी दे तो भी केवल उसने ही प्रेम का भूया शिशु दमरे किमी को ध्यान म
भी नहा ला सकता, मेरी भी दशा ठीक वही है।” तिरु मगई आङ्गार की
रचना ‘पेरियातिरु मोडो’ तथा म्भान्त आडाल की ‘ति प्पारड’ की पद्यन पर
जान पड़ता है कि इन आङ्गारों ने माधुर्य भाव के भी अनेक पत्रा की रचना
की है और नम्म आङ्गार की ‘तिलिम्बुत्तम्’ भी ऐसी ही पनिया से भरी है।
नम्म आङ्गार ने उपास्यदेव के मिलन को ‘आध्यात्मिक सहवास’ की मजा दी है
और उसने लिए तीन प्रकार के प्रेम को मुख्य साधन ठहराया है जिन्हें हम
क्रमशः मल्लय, यामल्य एवं माधुर्य कह सकते हैं। किन्तु इन तीनों में से उन्होंने
माधुर्य को ही प्रधानता दी है और प्रसिद्ध है कि इस भाव की पूर्ण अभिव्यक्ति
के लिए वे कभी-कभी स्त्री का वेश तक धारण कर लिया करते थे।^१

नम्म आङ्गार का कहना है “अपने प्रियतम के प्रति सदेश भजन की
उत्सुग्ता में, विरहिणी, भिमी दूत को न पारर, हस को हो भेजना चाहती है,
किन्तु ये दुष्ट पत्नी अपनी हसिनो के साथ उड़ भागते हैं और उत्सव शब्द का
ध्यान तक म नहीं लाते। क्या उस नीलोत्पल श्याम वपु धारी निष्पु ने नित्य
लोक में पहुँचने के लिए हम विरहिणियों के सदेशों का कोई भी अधिकार
नहीं ?”^२ “हे वैकुण्ठात्मिन्, तुम्हें देखने को अभिलाषा से मैं आकाश की ओर
दृष्टि डालती हूँ वेदोश हो जाती हूँ, रोने लगती हूँ और विनय करती हूँ।
तुम्हारे चरणों को अपने नेत्रों में लगा लेने के लिए मैं प्रार्थना करती हूँ और
गाती-गाती थक जाया करती हूँ। उत्सुक होकर चारों ओर दृष्टिपात करता हूँ मैं
भुंक जाती हूँ और लज्जा के मारे पृथ्वी में गड़ सी जाती हूँ। मुझे कब तक बिरह
म रखोगे ?”^३ इसी प्रकार आडाल का भी कहना है “ते ससा के लोसा

^१ ‘नम्म आङ्गार’ (जी० ए० नटेशन, मद्रास) पृष्ठ ६ पर उद्धृत

^२ चतुर्थ प्राच्य सम्मेलन इलाहाबाद का कार्य विवरण, १९२६

^३ जी० एस्० एम् हूपर : ‘हिम्स आफ दि आङ्गारस’, पृष्ठ ६६

सुनो, श्रीर प्पान म ररुो कि हम, उम चोररायी प्रियतम क लिंग श्रीप्रत पाल
नार्थ क्या क्या करना आनश्यम् है । हम ठीक सूर्योत्थ क होत ही स्नान कर
लगा, धो दूध का परित्याग कर देंगी, आँगों म कानल न देंगी, नशा की फूला
से न सजायगो, कोड अनुचित बार्थ न करगी और न अनुपयुक्त शब्दा का
उच्चारण हो करगो । हम प्रीति एवं न्यापूर्वक श्रीरा को यस्तुआ का वितरण
करगी और नित्य इसा प्रकार क जीवन-यापन म प्रमत्त रहगो इतिरम्यायम्”
आद्यान वा गोप्ता आङ्गार मन्ना कृष्ण क प्रति प्रदर्शित गापीभार से ही श्रोत
प्रातः रहा करती थी । ये उस परमभार म इन प्रकार तमय रहा करती था कि
अनन गौर विल्ला पुत्तूर को ही उहोंन गोमूल मान लिया था और उहा की
लङ्किया की गापियों, भगवान् क मन्दिर को नद का घर, एवं भगवान् की मूर्ति
को ही आङ्गण समझकर वे अयुक्ता प्रेम भावना क साथ गोपिया का अनुकरण
करती थी ।^१ अपनी सृक्तियों क छुटे दशक म गोदा ने ‘मायव’ क माय म्यम
म जान गले विवाह का घर्णन किया है और उसन अतिम वा चौदहन म न
आङ्गण क नशाना का प्रत्यक्ष अनुभव कर आनन्दमग्न हुई जान पड़ती है । इसन
मिनाय उसन पौवन नशक म उहोंने एक गिरहिणी की भाति किन्नी कोयल क
प्रति अपनी गिरह रुपा का सदेश ले जान का आग्रह भी किया है ।

यस्तन म इन आङ्गारा क ‘आध्यात्मिक सहजम्’ वाली भक्ति का भी
माय वही रूप है जो पोछ भी चैतन्य महाप्रभु की रागानुगाभक्ति म ललित
दुआ और जिने गिरधर प्रमिका मीरोंगड ने भी अपनाया ।

^१ ‘नम्र आडवार’ (जी० पृ० नटेश न, मद्रास), पृष्ठ ४०

^२ ‘श्रीव्रतम्’ (लक्ष्मीप्रवक्षाचार्य कृतसंस्कृतपद्यानुवाद, बलिया १९१४)
पृष्ठ ३४

^३ का० श्रीनिवासाचार्य : ‘आजवार कवयित्री गोत्रा’ (कल्याण,
गारखपुर, जनवरी १९४१ ई० पृष्ठ ११७१)

वैष्णवों का सहजिया संप्रदाय

(१)

महामा गोतम बुद्ध ने जिस 'निर्वाण' को मानव जीवन के लिए चरम लक्ष्य निर्धारित किया था उसका स्वरूप उनके समय में पूर्णतः स्पष्ट नहीं हो पाया था और वह आगे के लिए भी बहुत कुछ अनिश्चित एवं अनिर्वचनीय ही बना रहा। तदनुसार इस संबंध में सदा भिन्न-भिन्न प्रकार के अनुमान किये जाते रहे और उस महत्वपूर्ण धारणा में क्रमशः परिवर्तन भी होते गए। अश्व-घोष ने, निर्वाण की स्थिति की तुलना 'निश्चि' प्राप्त 'दीप' की दशा के साथ करते हुए भी, उसे केवल 'तथता' की ही संज्ञा दी और नागार्जुन ने उसे, 'अस्ति नास्ति तदुभयानुभय चतुष्कोटि विनिर्मुक्त' अर्थात् सत्, असत्, मदसत् एवं न सत् न असत् जैसे चारों प्रकार के लक्षणों से रहित विचिन 'शून्य', ठहराकर उनका परिचय दिया। परंतु इस प्रकार का आदर्श बौद्धधर्म के साधारण अनुयायियों के लिए बोधगम्य नहीं था और 'शून्य' का रूप तो सर्वथा निरुपेक्षात्मक ही प्रतीत होता था जिससे उनकी धार्मिक आकांक्षाओं का तृप्त होना संभव नहीं था। अतएव, असांग जैसे विज्ञानवादियों ने उसे सर्वप्रथम 'विशुद्धि मात्रता' अथवा शुद्ध ज्ञान का एक निश्चित रूप देना चाहा जिसमें तांत्रिक बौद्धों ने फिर 'महा-सुख' का भी समावेश कर दिया और यही धारणा वज्रयानियों के आदर्शानुसार 'वज्रधातु' अथवा 'वज्रसत्त्व' के रूप में परिणत हो गई। वज्रमत्त्व की संज्ञा उन तत्त्व को, संभवतः, इस कारण दी गई थी कि वह एक अच्येद्य, अमेय तथा अविनश्यर वस्तु समझा गया था। इसलिए सरहपा, कणहपा, इन्द्रभूति, आदि बौद्ध सिद्धों ने फिर उसी को 'सहज' जैसा एक अधिक उपयुक्त नाम दे दिया जिसकी अभिधा के अंतर्गत उपर्युक्त सभी बातें आ गईं और जिसे स्वीकार करने वालों का एक बौद्ध सहजिया संप्रदाय भी चल निकला।

'सहज' शब्द का व्युत्पत्तिमूलक अर्थ ('सहजायते इति सहजः' के आधार

और उसके प्रमुख मित्रता का रूप भी तांत्रिक ही था। उसने अनुयायियों को मान्यता के अनुसार जो ब्रह्मांड में है वह सभी हमारे शरीर के भीतर भी अवस्थित है। यहाँ तक कि त्रिम प्रकार शैव तान्त्रिकों ने मानव शरीर के अतर्गत 'शिव' एवं 'शक्ति' के अस्तित्व की कल्पना की थी और उन्हें क्रमशः शीर्षस्थ महेश्वर में ऊपर तथा मूलाधार चक्र में नीचे की ओर स्थान दिया था उसी प्रकार इन लोगों ने भी 'प्रज्ञा' एवं 'उपाय' को रखा। अन्तर केवल इतना ही रहा कि ऊपर, टहरने वाले 'शिव' का रूप जहाँ पुरुषत्व का बोधक था और नीचे की 'शक्ति' स्त्रीत्व सूचित करती थी, वहाँ पर महजिया मंत्रदाय वालों ने ऊपर वाले तत्व को ही 'प्रज्ञा' का स्त्री रूप दे डाला और नीचे के 'उपाय' को पुरुष रूप में स्वीकार किया और ये ही मन्त्र के विशिष्ट गुण (attributes) भी थे जिनके आधार पर उसके स्वरूप की वास्तविक अनुभूति संभव समझी जा सकती थी। सहजयानियों ने इसी कारण अपनी यौगिक अंतःमाधना को अधिक दृढ़ता प्रदान करने के लिए उसके समानांतर मुद्राओं की यात्रा माधना की भी परंपरा चलाई। ये मुद्राएँ किसी नीचे कुल की किया हुआ करती थी। जिनके साथ वे अपना यौन सम्बन्ध स्थापित किया करते थे और इस बात में वे पूर्ण विश्वास रखते थे कि त्रिम प्रकार हम इनके माध अपनी आत्मीयता बढ़ाते हैं। उसी प्रकार 'उपाय' एवं 'प्रज्ञा' का भी संबंध अधिकाधिक संभव होता जा रहा है और तदनुसार ज्ञाना महज माधना भी सफल हो रही है। वे अपनी मुद्रा माधना के अभ्यास में इतने मग्न रह जाते थे कि, 'प्रज्ञा' की व्यक्तित्व प्रदान करके उसे संबोधित करते समय उनके मुख से सदा उसके लिए, डोम्नी, चाटखली, शायरी, योगिनो जैसे शब्दों का ही व्यवहार करना अधिक स्वाभाविक होता था। फलतः उनकी यौगिक अंतःमाधना क्रमशः वास्तविक मुद्रा माधना तक ही सीमित रहने लगी और उसका परिणाम समाज के लिए कुत्सित बन गया।

(२)

उपर्युक्त वज्रयानियों एवं सहजयानियों का प्रमुख कार्यक्षेत्र बंगाल, बिहार एवं उड़ीसा था जहाँ पर उन्हें सबसे अधिक प्रोत्साहन प्राप्तवशी बौद्ध राजाओं

के शासन-काल में मिला। ईसा की आठवीं शताब्दी में जब कि उत्तरी भारत में गुर्जर-प्रतिहार अपने साम्राज्य की स्थापना में लगे हुए थे पूर्वी भारत में पाल-वंशी राजाओं ने अपना आधिपत्य जमाया। उक्त सन् की ११ वीं शताब्दी के प्रारंभ में उनकी शक्ति का ह्रास आरंभ हुआ और सन् १०५० में बंगाल का एक बहुत बड़ा भाग सेन-वंश के मल्लव्य सामंत सेन के अधिकार में आ गया और इन वंश के राजाओं ने अपने हिंदू धर्म को प्रोत्साहन दिया। इन राजाओं का राज-काल इन्सी सन् की तेरहवीं शताब्दी तक किसी न किसी रूप में बना रहा और उन लोगों ने अपने शासन द्वारा बौद्ध धर्म को उस क्षेत्र से निहान कर हिंदू धर्म के पुनः स्थापन का पूरा प्रयत्न किया। फिर भी सामाजिक क्षेत्र में जहाँ पर बौद्ध धर्म का प्रभाव बहुत अधिक पड़ चुका था वे कोई मातृकारी परिवर्तन नहीं ला सके। बौद्ध धर्म के प्रचलित महजपानी संप्रदाय वाला की सरपाक्रमशः उद्वीग्न-वृद्धि अत्यंत कम हो गई और उसका स्थान उसी प्रकार हिंदू धर्म का वैष्णव संप्रदाय ग्रहण करता गया, किन्तु जनता की सामाजिक स्थिति प्रायः वैसी ही रही रह गई और उसके मानव जीवन-सम्बन्धी दृष्टिकोण में किसी प्रकार का फेरफार नहीं लाया जा सका। फलतः हम देखते हैं कि धार्मिक क्षेत्र में भी सहज-पानिया ने जिन जिन बातों को अधिक महत्त्व प्रदान किया था उनका मूल रूप लगभग एक समान बना रह गया और बहुत से प्रतीकों तक का केवल नामांतर ही हो सका।

हिंदू धर्म के वैष्णव संप्रदाय के विश्व रूप का प्रचार उस समय समस्त अधिक हुआ उसके निर्माण का एक बहुत बड़ा श्रेय 'श्रीतगोविन्द' कल्प के रचयिता जयदेव कवि को दिया जाना है। जयदेव राजा लक्ष्मण सेन के दरबारी कवि कहे जाते हैं जो ईसा की ग्यारहवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में वर्तमान था। जयदेव कवि ने राधा एक कृष्ण की, यमुना नदी के तट पर होने वाली, रहस्यमयी केलि की जय मनाई^१ और उसका सजीव तथा साँगेपोंग वर्णन करने का प्रयत्न किया। राधा एक ऐसी गोपिका मानी गई जिसका कृष्ण के साथ किसी

^१ 'राधासाधवयोजयन्ति यमुनादूले रहः केलयः' (श्रीतगोविन्द)

प्रकार का वैवाहिक संबंध नहीं था। वह कृष्ण के मूर्तत्व की ओर पूर्णतः आकृष्ट थे और दोनों एक-दूसरे के वियोग को सहन करने में असमर्थ ममके जाते थे। इस बात के लिए कोई पुष्ट ऐतिहासिक आधार उपलब्ध नहीं कि जयदेव कवि भी किसी स्त्री पर उसी प्रकार आसक्त थे और इस कारण उनके विविध वर्णनों का मूलस्रोत उनके व्यक्तिगत अनुभवों में निहित था। इस विचार से उन्हें किसी बौद्ध महजिया कवि का अक्षरशः प्रतिनिधित्व करने वाला नहीं कहा जा सकता। परन्तु जहाँ तक राधा एवं कृष्ण के पारस्परिक आकर्षण का संबंध है और उसके समपूर्ण वर्णनों द्वारा किसी धार्मिक अभ्युदय की उपलब्धि का प्रश्न है उनका यह कार्य महजिया बौद्धों की उन अभिव्यक्तियों के ही निकट है जिनमें उन्होंने 'प्रज्ञा' एवं 'उपाय' के पारस्परिक संबंध तथा उनके एक-दूसरे के साथ संयोग को अपनी मुद्रा-साधना के वर्णनों द्वारा प्रकट किया है। बौद्ध महजिया कवि जहाँ नैरात्मा की भूरि-भूरि प्रशंसा करता है और उसके काल्पनिक आलिंगन की रहस्यमयी अनुभूति को महजानंद अथवा सज्जोपलब्धि का महत्त्व देता है वहाँ जयदेव राधा एवं कृष्ण के पारस्परिक अनुभव-विनय का वर्णन करते हैं और उनकी प्रेम-क्रीड़ा के रहस्योद्घाटन द्वारा स्वयं भी प्रेमानंद में विभोर हो जाते हैं।

जयदेव कवि का 'गीतगोविन्द' काव्य संस्कृत भाषा में रचा गया था और उस पर 'ब्रह्मवैवर्त' और 'श्रीमद्भागवत' में वर्णित रासलीलादि का प्रभाव प्रचुर मात्रा में पड़ा था तथा उसमें एक भक्त हृदय के उद्गारों के भी कतिपय उदाहरण मिलते थे। उस गीत के रचयिता ने 'ब्रह्मवैवर्त' की प्रेमिका गोपियों में से राधा को ही विशेष महत्त्व दिया जिस कारण कृष्ण एवं राधा उन रचना के क्रमशः नायक एवं नायिका के रूप में दीख पड़ने लगे और वे उसी प्रकार 'उपाय' एवं 'प्रज्ञा' के स्थानापन्न से भी बन गए। किन्तु बौद्ध महजिया कवि जहाँ अपने को 'उपाय' के साथ एक रूप बना डालते थे और भाग्यवश से नैरात्मा (प्रज्ञा) के साथ स्वयं भी रमने लग जाते थे वहाँ भक्त कवि जयदेव राधा एवं कृष्ण को चेली का केवल अलंग से ही अनुभव कर आनंदित होने लगे। जयदेव कवि की इस वर्णन-शैली का अनुसरण पीछे विद्यापति ने किया

ग्रौंर मैयिली भाषा म उन्हनि अनेक पदा का रचना की। त्रिधापति के अनुकरण में किं अन्य प्रातीय भाषाया म भा काय रचना आरम्भ हुई ग्रौर उसरी परपरा बहुत दिनों तक चली। किन्तु उगाल प्रात की भाषा गंगला की पदावलिओं में इसने दो भिन्न भिन्न रूप लक्षित हुए। त्रिधापति के समसामयिक चण्डीगम की रचनाआ म इसका एक ऐसा रूप मिला जो गौड़ सहजिया सनिया की धारणा के अधिक अनुकूल था। चण्डीदास भी एक वैष्णव कवि थे, किन्तु उन्हनि न नरल राधा एव कृष्ण का रति का कुछ भिन्न दृष्टिकोण से देखा, अतितु उन्हनि अपने जीवन की भी एक ऐसा रूप दे दिया जो गौड़ सहजयानिया की मुद्रा-गाधना के प्राय समान प्रतीत हुआ। उन्हान रामी नाम की किसी रचनी को अपनी प्रेमयात्री न रूप म स्वीकार किया और उसे 'वेष्माता' तक कहने म मकोच नहा दिया उन्हाने 'सहज' शब्द की भी बहुत उड़ा महत्त्व प्रदान किया जो गौड़ सहजयानियों के लिए अतिम लक्ष्य का आदर्श था और उनर अनुसरण में रचना करने वाले वैष्णवा का एक पथक् वैष्णव सहजिया मप्रदाय ही प्रतिष्ठित हो गया। कति त्रिधापति का न्यूनाधिक अक्षरश अनुसरण करने वाले लोग, इसने विपरीत, शुद्ध वैष्णव कति कहलाकर प्रसिद्ध हुए।

(३)

वैष्णव सहनिया साधका और कनिया की मान्यताएँ उस गौड़ सहजिया संप्रदाय के मिद्धान्ता से कई गता म मिलती जुलती थी। त्रिर भी वैष्णव सहजिया लोगों की कुछ अपनी विशेषताएँ भी थे, जो उन्हे गौड़ साधका से भिन्न श्रेणी म ला देती थी। चण्डीगम न 'सहज' के विषय म कहा है,

सहज सहज सबाइ कहय, सहज जानिये के।

तिमिर अन्धकार ये हैयाछे पार, सहज जेनेछे से ॥^१

अथान् 'महज' न विषय म तो सभी चर्चा किया करते हैं, किन्तु (८) की

^१Dr. D C. Sen : 'Bengali Language and Literature' p 39 (Footnote).

वात है कि) सहज के वास्तविक अभिप्राय को छोड़ें भी नहीं जानता। सहज को नेत्रल वही जान सकता है जिसने (मनोविकारा अथवा इंद्रिय वृत्तियाँ व धनी-भूत) ग्रन्थकार को पार कर लिया है। सहज की साधना करते समय साधक के लिए हम बात में हठ निश्चय का रहना आवश्यक है कि मानव परमात्मत्त्व का ही मूल स्वरूप है, प्रेम उस तत्त्व का सारभूत है। इसी कारण, प्रेम का प्रत्येक मानव के हृदय में पाया जाना उसका जन्म में ही सिद्ध है। फिर भी वह प्रेम उस कोटि का नहीं है जिसे 'काम' की मज्जा दी जाती है और जिसकी गणना मनुष्या उक्त मनोविकारों में ही की जाती है। इसलिए सहज-साधना के समय जब कामोद्रेक सन्धी अस्तर उपस्थित होते हैं तो माधारण साधकों को 'रमिक राज' की स्थिति बनाये रखने के लिए अनुभव को समर्थ करने दिखलाना पड़ जाता है। चडीपाम का इस कारण यह भी कहना है—

ये जन चतुर मुमेरु शेखर सुताय गाविते पारे ।

माकड़सार जाले मातङ्ग बांधिले, ए रम मिलये तारे ॥^१

अर्थात् जो कोई इस बात में समर्थ हो कि हम मुमेरु पर्वत के शिखर को एक धागे में लटका लेंगे अथवा मकड़ी के साधारण जाले से किसी मत्त हाथी को बांध लेंगे वही इस प्रेम-रम के अनुभव का अधिकारी हो सकता है। इस प्रेम-रम में सहज की अनुभूति के सामने इन वैष्णवों को किसी प्रकार के मोक्ष की भी आकांक्षा नहीं रह जाती।

परन्तु इस प्रेमरूपी सहज का वास्तविक रहस्य क्या है और इसे मनो वैज्ञानिक शब्दावली की सहायता से किस प्रकार व्यक्त किया जाय। वैष्णव महान्या लोगों के सिद्धांतानुसार श्रीकृष्ण परमत्त्वरूप हैं तथा राधा उनके नैसर्गिक प्रेम की अमित शक्ति स्वरूपिणी हैं। वे भगवान् श्रीकृष्ण के उस विशिष्ट गुण का प्रतिनिधित्व करती हैं जिसे 'ह्लादिनी' शक्ति की भी मज्जा दी जाती है और इस प्रकार, राधा व उनमें स्वभावतः निहित रहने के कारण, दोनों

^१Dr. D. C. Sen, 'Bengali Language and Literature', P 40

वात है कि) सहज के वास्तविक अभिप्राय को कोई भी नहीं जानता। सहज को केवल वही जान सकता है जिम्ने (मनोविकारा अथवा इन्द्रिय वृत्तियों के घनीभूत) अन्धकार को पार कर लिया है। सहज की साधना करते समय साधक के लिए हम बात में दृढ़ विश्वास का रहना आवश्यक है कि मानव परमात्मतत्त्व का ही मूर्त स्वरूप है, प्रेम उस तत्त्व का सारभूत है। इसी कारण, प्रेम का प्रत्येक मानव के हृदय में पाया जाना उसके जन्म से ही सिद्ध है। फिर भी वह प्रेम उस कोटि का नहीं है जिसे 'काम' की मज्जा दी जाती है और जिसकी गगुना बहुधा उक्त मनोविकारों में ही की जाती है। इसलिए सहज-साधना के समय जब कामोद्रेक मन्धी अवसर उपस्थित होते हैं तो साधारण साधकों को 'रसिक राज' की स्थिति उनाये रखने के लिए अनुभव को सभ्य करके दिखलाना पड़ जाता है। चंडीदास का इस कारण यह भी कहना है—

ये जन चतुर सुमेर शंकर, सुताय गांधिते पारे ।

माकड़सार जाले मातङ्ग बांधिले, पृ रस मिलये तारे ॥^१

अर्थात् जो कोई हम बात में समर्थ हो कि हम सुमेरु पर्वत के शिखर को एक धागे में लटका लेंगे अथवा मकड़ी के साधारण जाले में किसी मत्त हाथी को बांध लेंगे वही इस प्रेम-रस के अनुभव का अधिकारी हो सकता है। इस प्रेमरम-मय सहज की अनुभूति के सामने इन वैष्णवों को किसी प्रकार के मोक्ष की भी आकांक्षा नहीं रहा करती।

परन्तु हम प्रेमरूपी सहज का वास्तविक रहस्य क्या है और इसे मनो-वैज्ञानिक शब्दावली की सहायता से किन प्रकार व्यक्त किया जाय। वैष्णव महजिया लोगों के सिद्धांतानुसार श्रीकृष्ण परमतत्त्व रूप हैं तथा राधा उनके नेसरिङ्ग प्रेम की अमित शक्ति स्वरूपिणी हैं। वे भगवान् श्रीकृष्ण के उस विशिष्ट गुण का प्रतिनिधित्व करती हैं जिसे 'ह्लादिनी' शक्ति की भी संज्ञा दी जाती है और इस प्रकार, राधा के उनमें स्वभावतः निहित रहने के कारण, दोनों

^१Dr. D. C. Sen, 'Bengali Language and Literature', P. 40.

के मनोमोहक विषयो का परित्याग कर उन्हें अपना देने के लिए उद्यत थी। वह श्रीकृष्ण को आत्म-समर्पण द्वारा अपनाकर उनको प्रेम-पात्री बनी थी और दोनों ने पारस्परिक प्रेम का अनुभव किया था। वैष्णव सहजिया वालों को विश्वास है कि श्रीकृष्ण एवं राधा को उपर्युक्त निम्न लीला इसी पौराणिक प्रसंग का अप्रामाण्य रूप है। उनका कहना है कि प्रत्येक मनुष्य के अतर्गत श्रीकृष्ण का आध्यात्मिक तत्त्व वर्तमान है जिसको 'स्वरूप' कह सकते हैं और इसके साथ ही उसमें एक निम्नतर स्तर का भौतिक तत्त्व भी है जिसे उसी प्रकार केवल 'रूप' कह सकते हैं। इनके सिवाय प्रत्येक स्त्री के अतर्गत भी ठीक वैसे ही 'स्वरूप' एवं 'रूप' की कल्पना की जा सकती है। ये 'स्वरूप' एवं 'रूप' पुरुष तथा स्त्री को क्रमशः श्रीकृष्ण एवं राधा के पार्थिव आविष्करणों में परिणत कर देते हैं। फलतः प्रत्येक पुरुष अथवा स्त्री को अपने 'रूप' को निम्नृत कर देना चाहिए और अपने 'स्वरूप' की स्थिति में श्रीकृष्ण अथवा राधा बन जाना चाहिए। इसी बात को उन साधकों ने इस प्रकार भी बतलाया है कि प्रत्येक पुरुष एवं स्त्री को अपने 'रूप' के ऊपर 'स्वरूप' का 'आरोप' कर लेना चाहिए और उसीनी सहायता से अपने पार्थिव प्रेम को भी अपार्थिवता प्रदान कर देना चाहिए। इन साधकों का आध्यात्मिक प्रेम कभी किसी भगवान् के प्रति नहीं हुआ करता। यह तत्त्वतः वही है जो श्रीकृष्ण एवं राधा की निम्न लीला में रहा करता है और जिसका परिचय हमें प्रत्येक पुरुष एवं स्त्री के भीतरी स्वरूपों द्वारा मिल सकता है। वैष्णव सहजिया लोगों ने इसी कारण, मानव जीवन को बहुत बढ़ा महत्त्व दिया है और उसको सर्वश्रेष्ठ बतलाया है। उन्होंने यह भी कहा है कि बिना 'रूप' की सहायता के 'स्वरूप' की उपलब्धि कदापि संभव नहीं है और इसीके अनुसार उक्त अपार्थिव प्रेम की अनुभूति के लिए किसी परकीया के साथ प्रेम की साधना में निरत होना भी परमावश्यक है।

(४)

वैष्णव सहजिया लोगों के उपर्युक्त श्रीकृष्ण एवं राधा शैव तान्त्रिकों के 'शिव' एवं 'शक्ति' का स्मरण दिलाने हैं। इनकी साधना में भी एक प्रकार के

मानसिक विकास को ही महत्त्व दिया गया है जा उन तांत्रिका को परम ध्येय था। इसन सिनाथ इन लोगों न मानन शरीर न भीतर व्यक्तिपर स्थाना का ना स्पर्शना की थी और तांत्रिका ने जहाँ उन्हें भिन्न भिन्न चक्रा व नाम दिये थ और उन्हें क्रमशः नीचे से ऊपर की ओर अवस्थित उतलाया था वैसे ही इन्होंने उन्हें 'सरोवरों' मज्ञा दी था। इस संप्रदाय के 'निगूढार्थ प्रकाशावली' ग्रन्थ म कहा गया है कि इन सरोवरों की सख्या सात है और इन्हें नीचे से ऊपर की ओर क्रमशः घोर सरोवर, नाभिसरोवर, पृथुमरोवर, मानसरोवर, क्षीरमरोवर, कठ सरावर तथा अक्षय सरोवर उतलाया गया है। इनम से प्रत्येक सरोवर के भीतर एक एक कमल भी निश्चिमान है जिसने दलों की सख्या एक दूसरे से भिन्न है। इन सरोवरों की स्थिति न अनुसार सायना की श्रेणी का भी परिचय मिला करता है। उदाहरण न लिए साधारण माधक की पहुँच नाभिसरावर तक ममकी जाती है जहाँ 'पवर्त' श्रेणी वाला क्षीरसरोवर तक और 'मिद' श्रेणी वाला 'अक्षय' सरावर तक की प्राप्त कर लेता है। इसी प्रकार तांत्रिका की ही भौति ये लोग भी दक्षिण मार्ग का परित्याग कर बाय मार्ग को स्वीकार करते जान पड़ते हैं। इनकी मान्यताया क अनुसार भक्ति का रूप भी शास्त्रीय न हाकर न्यूनाधिक रम्यता होना चाहिए जिस कारण इन्होंने वैधी भक्ति से कहा अग्रिम गगानुगा को स्वाकार किया है और इसके अतर्गत क्रमशः शात, दास्य, मद्य, गालल्य और मधुर स्थान दिया है। परन्तु इस प्रकार की ज्ञाता का समा वेग इस संप्रदाय म कदाचित् स्वतन्त्र व गौड़ीय वैष्णव संप्रदाय न प्रभावों द्वारा पीछे हो गया।

उपर्युक्त शिष्य एवं शक्ति के मिलन ग्राष्टि की चर्चा से जान पड़ता है कि शैनों का भी कोई सहजिया संप्रदाय अवश्य रहा होगा। किन्तु इस बात न समर्थन म पर्याप्त साहित्य उपलब्ध नहीं है और उनकी साधना का रूप भी अधिकतर नाथों द्वारा ही प्रभावित दीगता है। नाथ पथ की साधना और सहजिया

लोगों की विविध क्रियाश्रमा में एक महान् अंतर इस बात का है कि नाथपंथी साधक जहाँ पर अपने अंतिम लक्ष्य के अंतर्गत विभिन्न सिद्धियाँ का भी समावेश करते हैं वहाँ सहजिया लोग इसके नितांत विरुद्ध हैं। सहजिया लोग का कहना है कि सिद्धियाँ की उपलब्धि के लिए साधना करना केवल चमत्कार प्रदर्शन के लिए ही हो सकता है। मानव जीवन के चरम लक्ष्य आनन्द की प्राप्ति के साथ उसका कोई भी सम्बंध नहीं। इसने सिखाया यत्रि सहजिया लोगों ने वहाँ काया साधन को भी महत्त्व दिया जाता है, किन्तु नाथ पंथी साधक जहाँ उसने द्वारा अमरत्व प्राप्त करने की अभिलाषा रखते हैं वहाँ इन लोगों का लक्ष्य केवल शुद्ध अर्पायिष्य प्रेम की उपलब्धि ही हुआ करता है। वास्तव में इस विशिष्ट उद्देश्य के प्रति ये लोग इतने अधिक आकृष्ट रहा करते हैं कि केवल इसीकी ओर उनकी सारी चेष्टाएँ केन्द्रित रहती हैं। सहजिया वैष्णव इस बात में शुद्ध अथवा गौड़ीय वैष्णवों से भी कहीं बढकर कहे जा सकते हैं। परकीया के माध्यम द्वारा प्रेम-साधना की चर्चा जहाँ गौड़ीय वैष्णवों ने वहाँ केवल सिद्धान्त रूप से ही हुआ करती है वहाँ सहजिया लोग उसे अपने प्रत्यक्ष जीवन में उदाहरण भी कर देते हैं।

सहजिया वैष्णवों ने परकीया के दो भेद बतलाये हैं जिनमें से एक को गौण और दूसरे को मुख्य कहते हैं। गौण परकीया वा 'भजरी' प्रेम भाव के विकास के लिए शारीरिक संपर्क में रखी जाती है और उसे, इसी कारण वाह्य वा प्राकृत भी कहा जाता है, किन्तु मुख्य परकीया का रूप केवल मानसिक हुआ करता है और उसे मर्म, अंतरंग वा अग्राकृत भी कहते हैं। वाह्य परकीया का पति अपने घर वर्तमान रहा करता है और वह इतनी सुन्दरी हुआ करती है।

नयने लामिया रूप हृदये पशिवे ।

हृदय पशिवे मन बरे आकर्षण ।

तदुपरि करिवेक ताहार साधन ॥^१

अर्थात् प्रथम दृष्टिगत के होने ही वह साधक के हृदय को प्रभावित कर देती है और उसके मन को बश में कर लेती है। इसके सिवाय उसका स्वभाव भी ऐसा हुआ करता है जो साधक के सभी प्रतिकूल नहीं पड़ता। ऐसी ही परकीया को किसी उपयुक्त आसन पर बिठाकर उसके चरणों में जाते हैं और उसे चन्दन द्वारा चर्चित करके मंत्रों के साथ उसकी पूजा की जाती है जिससे आठ भिन्न भिन्न रूप हैं। महाजिया लोगों का कथन है कि इस प्रकार विधिवत आराधना करने से सुषुम्ना नाड़ी द्वारा नमः शक्ति का उत्थान आरम्भ हो जाता है। परन्तु मर्म या अंतरंग परकीया की साधना में परमात्म-तत्त्व के ज्ञानपूर्वक उसके प्रति अपने को समर्पित कर देना पड़ता है और यदि साधक का प्रेमभाव अधिक गभीर हो जाता है तो वह स्वयं अपने को ही किम प्रमिका के रूप में परिणत कर देता है।

प्रेमभाव की शुद्धता एवं गभीरता के विचार में वैष्णव महाजिया लोग की तुलना सुफियो और बाउला से भी की जा सकती है। सुफी लोग इस्लाम धर्म के अनुयायी परकीया के रूप में पाये जाते थे और परमात्मा की प्राप्ति के लिए प्रेम साधना को महत्त्व देते थे। वे लोग भी वैष्णव महाजिया लोगों को भाँति, इश्क हकीमी (ईश्वरीय प्रेम) की प्राप्ति के लिए इश्क मजाजी (पार्थिव प्रेम) की साधना को आवश्यक समझते थे और इन बातों को प्रेम-महानिया द्वारा उदाहृत भी किया करते थे। किन्तु महाजिया वैष्णवों के यहाँ ऐसे दृष्टान्तों का कोई महत्त्व नहीं था और वे इश्क मजाजी की साधना स्वयं परकीया के साथ करते थे। इस प्रकार सुफियों की साधना का दृग जहाँ तक प्रकार से व्याख्यात्मक मात्र था वहाँ महाजिया लोगों का पूर्णतः तात्त्विक था। सुफी लोग अपना प्रेम मीर्चे-इश्क के ही प्रति दिग्गलान्ता चाहते थे जो वैष्णव महाजिया साधना प्रणाली से भिन्न कहा जा सकता है। उन सुफियों द्वारा अत्यधिक प्रभावित बाउल साधकों का प्रेम साधना भी इन महाजिया लोगों के ही समान समझी जाती है। किन्तु प्रेमभाव की निशुद्धता के एक समान होते हुए भी, इन दोनों प्रकार के साधकों ने, उसके प्रति दृष्टिकोण में महान अंतर था। महाजिया लोग का प्रेम गद्या एवं कृष्ण रूपी दो व्यक्तियों के स्वरूपाश्रित

प्रेम की अपेक्षा करता था जहाँ बाउलों का प्रेम 'मनेर मानुम' अर्थात् प्रत्येक व्यक्ति के हृदय में वर्तमान किसी असौखिक प्रेम-पान के प्रति उसका प्रदर्शित प्रेम था। पहले में एक प्रकार का द्वैत भाव है जो दूसरे में नहीं है।

(५)

वैष्णव सहजिया संप्रदाय के मिश्रित और उसकी साधना में कुछ ऐसी विशेषताएँ हैं जिनके कारण वह महत्वपूर्ण हो जाता है। प्रत्येक मानव के भीतर जो उसने 'स्वरूप' एवं 'रूप' नामक दो भिन्न-भिन्न कोटियों के स्वभाव की स्थापना की है वह न केवल उसकी धार्मिक विचारधारा में बहुत बड़ा महत्व रखता है, अपितु वह एक मनोवैज्ञानिक तथ्य भी है जिसकी अपेक्षा नहीं की जा सकती और जिसके आधार पर हम चाहें तो मानव जाति के सुधार की एक अच्छी योजना बना सकते हैं। इसके सिवाय राधा एवं कृष्ण नामक दो अलौकिक व्यक्तियों का जो आदर्श उनके साधकों के समक्ष रखा जाता है वह भी सच्चा मायदायिक नहीं है। वे दोनों इस संप्रदाय के अनुयायियों के लिए यन्तुतः केवल प्रतीकों का ही काम करते हैं। कृष्णतत्त्व एवं राधातत्त्व उनके अनुसार प्रमतत्त्व के सारस्वरूप हैं और उनके आधार पर अनेक प्रकार के रमतत्त्व एवं लीलातत्त्व की सुन्दर योजना प्रस्तुत की जाती है।^१ वे साध्य दर्शन के 'पुरुष' एवं 'प्रकृति' अथवा आधुनिक विज्ञान के भौतिक तत्त्व एवं शक्ति (Matter and Energy) का ही प्रतिनिधित्व करते हैं और उनकी निःसलीला मृष्टि-रम का वह अनवरत स्फुरण है जिसके सौंदर्य का अनुभव हम निम्न कर सकते हैं। इन सहजिया लोगो को दृष्टि में क्षीरसागरशायी विष्णु तब उन हम माधारण मानवों में बँटकर नहा जो निरंतर जन्म धारण करते और मरते रहा करते हैं क्योंकि विश्व के व्यापक नियमानुसार ऐसे देवों की भी मना यही गति हुआ करती है।^२ साध्य दर्शन की 'प्रकृति'- 'पुरुष' के

^१ 'विवर्त्त' विलास' पृष्ठ २०

^२ सत्कार येई ब्रह्मांडेने सेई, सामान्य साधार नाम

भरणे जीवने करे गतागति, क्षीरोद मयरे धाम ॥

'चंडीदान पदावली' पृष्ठ ३४८

कंधों पर चढ़ी हुई उसका मार्ग निदर्शन करती जान पड़ती है जहाँ महाजिया लोगों के राधा-कृष्ण परम्पर प्रमालिगन द्वारा ही निरव की लीला को मंचालित करते हैं और साथ ही मानव जाति को अतः प्रेरणा भी प्रदान करते हैं।

वास्तव में इस संप्रदाय को मान्यताय के अनुसार निरव में मनुष्य ही सभी कुछ है। उसने बंद कर यहाँ और कुछ भी नहीं है।^१ परन्तु वह मनुष्य कौन है और उसकी विशेषताएँ क्या हैं इस बात को सभी लोग नहीं समझ पाते। उसका परिचय इस प्रकार दिया जा सकता है—

मानुष मानुष सबाइ कह्ये मानुष के मन जन ।
मानुष रतन मानुष जीवन, मानुष पराण धन ॥
भरमें सुलये कनेक जन, भरम नाहिक जाने ।
मानुषेर प्रेम नाहि जीबलोक, मानुष से प्रेम जाने ॥
मानुष चारा जीयन्ते मरा, सेंई से मानुष सार ।
मानुष लक्षण महाभावगण, मानुष भावेर पार ॥
मानुष नाम विरल धाम, विरल साहार रीति ।
चंडीदास बहे सकलि विरल, केजाने साहार रीति ॥^२

अर्थात् मनुष्य ने प्रिय में सभी चर्चा करते हैं, किन्तु उसके वास्तविक रहस्य को सभी नहीं जान पाते। मनुष्य रत्न स्वरूप है और वही सृष्टि का जीवन भी है तथा वही वह उत्तम पदार्थ है जो सभी का सर्वस्व कहा जा सकता है। अतः हम लोग देखते उसके बाह्य रूप के भ्रम में पड़ जाते हैं और उसके भीतरी रहस्य को नहीं जानते जो मनुष्यत्व का मार है। सच तो यह है कि मनुष्य का निर्माण प्रेम से हुआ है—वह प्रेम जो इस जगत् का नहीं है, अपितु लोकोत्तर है और मनुष्य बने जाने वाले को उसका मर्म जानना चाहिए। आदर्श

^१ शुन हे मानुष माई !

सवार ऊपर मानुष सत्य, साहार उपर नाई ॥ चंडीदास ॥

^२. चंडीदास पदावली

मनुष्य वह है जिसका जीवन जीते जी मृतक के समान है। उसकी विग्रहता यह है कि उसे उन महाभारत माला होना चाहिए जो प्राप्त नहा है और ऐसे मनुष्य विरले दुःखा करते हैं तथा उनका रंग-रङ्ग भी भिन्न होता है। चडीदाम का कहना है कि सृष्टि की सभी विरल वस्तुएँ मनुष्य के भीतर निहित हैं और उसकी रहन सहन भी मिलक्षण होती है।

विश्व विकासशील है और उसका प्रत्येक पदार्थ किसी न किसी रूप में एक दूसरे का सहायक हो उसे अग्रसर करता रहता है। उसमें भीतर कोई भी वस्तु सर्वथा नष्ट नहीं होती और न वह अनुपयोगी कहलाने योग्य है। अतएव वास्तविक मनुष्य को 'जीते जी मृतक के समान' आचरण करने का अभिप्राय फल यही हो सकता है कि वह अपने जीवन में पृथक्त्व का भार जोड़ दे तथा जिस प्रकार गीज अपने को मिट्टी में मिला कर एक पीधे का अस्तित्व ला देता है, पीधा फिर पुष्पित होकर और अपने फल को गिराकर गीज उत्पन्न करता है और गीज फिर पुनर्जायन के क्रम की पूर्णतः अग्रसर होन में सहायता पहुँचाता है उसी प्रकार वह भी अपने व्यक्तित्व का समर्पण कर मानव समाज की आगे बढ़ने में अपना सहयोग प्रदान करता चले। त्याग ही प्रेम का सार है। भाग्यवागियों ने लिए यह प्रमिद्ध है कि 'जैसे जैसे उनकी मनोवृत्तियों उनका ध्येय तत्त्व में रमती जाती है वैसे वैसे उनकी ग्रहता का क्रमिक हास होता जाता है और उन्नी क्रम से उनका आराध्य की व्यापकता में वृद्धि भी होती जाती है। फलतः अतः मजबूत के पूर्णतः सिद्ध हो जाते हैं तो उनसे लिए उनका लक्ष्य ही उनका व्यक्तित्व का भी स्थान ग्रहण कर लेता है। उनकी दृष्टि उसीने रंग में रंग जाती है और उनके विचार में वह मार्गनीमता आ जाती है जो वास्तविक विश्वप्रेम के ही कारण नभय है। वैष्णव महजिया ने लिए मनुष्य के अतिरिक्त किसी अन्य आराध्य की आसुर्यवत्ता नहीं है। वह एक सच्चा मानवतावादी है। उसका उद्देश्य न फल शुद्ध प्रेम की अनुभूति है, अपितु उसकी मफल साधना द्वारा इस विश्व का स्वर्गायता प्रदान करना भी है।

वैष्णव महजिया सप्रदान भगाल प्रान्त में, वहा की कतिपय स्थानाव

प्रवृत्तियों के कारण स्थापित हुआ था । इसकी कुछ अपनी विशेषताएँ या निम्न कारण यह शुद्ध वैष्णव संप्रदाय अथवा गौड़ीय संप्रदाय में बहुत कुछ भिन्न समझा जाता था, परन्तु हमारे अनुयायियों ने इसकी माधना एवं माहिस्य को सदा गुप्त रखने का प्रयत्न किया जिस कारण इसके प्रचार में उतनी सरलता नहीं मिल सकी जितनी गौड़ीय संप्रदाय को मिलती गई । गौड़ीय संप्रदाय हमारे पीछे स्थापित होकर भी दूर-दूर तक प्रचलित हो गया और कुछ अंशों तक हमारे अनुयायियों को भी प्रभावित करने लगा । फिर भी हम संप्रदाय के माहिस्य से पता चलता है कि १७ वीं ईस्वी शताब्दी के आरम्भ से, अथवा मन् १५६८ ईस्वी से ही, यह गौड़ीय वैष्णव संप्रदाय में पृथक् माना जाने लगा था और अपनी प्रारम्भिक विशेषताओं के प्रचार में उद्योगशाल भी था ।^१ वैष्णव सहजिया के अतिरिक्त बंगाल प्रांत के आउल-बाउल, माई, दरवेश और कर्नाभाजा भी कुछ ऐसे संप्रदाय हैं जो प्रायः 'सहजिया' कहलाते हैं ।

^१ Minindra Mohan Bose "Post Chaitanya a sahajiya cult" (University of Calcutta.) p. 202.

वाउलों की प्रेम-साधना

‘वाउल’ शब्द जो हिन्दी के ‘वाउर’ का एक रूपांतर मान-मा दीगता है, किन्तु इसकी व्युत्पत्ति के विषय में भिन्न-भिन्न प्रकार के विचार प्रकट किये जाते हैं और उन्हांके अनुसार इसका अर्थ समझने की भी चेष्टा की जाती है। कुछ लोग इसका संबंध ‘वायु’ शब्द के साथ जोड़ना चाहते हैं जिसे वे कभी कभी ‘आभाषिक शक्ति के संचार’ का बोधक मानते हैं अथवा ‘श्वाम-प्रश्वाम’ का समानार्थक धतलाने हैं। इस प्रकार, इन दोनों ही दृष्टियों में वे ‘वाउल’ शब्द की कोई न कोई योगपरक व्याख्या करने लग जाते हैं। इसके विपरीत कुछ दूसरे लोगों का अनुमान है कि यह शब्द या तो ‘वातुल’ का रूपांतर है अथवा ‘व्यातुल’ वा ही एक घिगड़ा हुआ रूप है जिसके आधार पर हमसे तात्पर्य यानो उस व्यक्ति का है जो एक पागल की भाँति रहा करता हो अथवा जो अपने आध्यात्मिक जीवन के आदर्श की उपलब्धि के निमित्त सदा आतुर और अधीर बना फिरता हो। परंतु ‘वाउल’ शब्द इन समय पारिभाषिक रूप ग्रहण कर चुका है और यह उन विशेष प्रकार के साधकों के लिए ही प्रयुक्त होता है जो इस नाम के एक वर्ग में आते हैं। तदनुसार इसका वास्तविक अभिप्राय उदाचित्त उन कथन द्वारा प्रकट होता है जो नरहरि नामक एक वाउल की ही पक्तियों में इस प्रकार आया है—“अरे भाई, मैं वाउल इसलिए कहलाता हूँ कि मैं न तो किसी मालिक का आज्ञा-पालन करता हूँ, न कोई शासन मानता हूँ और न किसी विधि निषेध या कर्मागत आचार-व्यवहार का ही पायद हूँ। मुझ पर मानव समाज के भीतर प्रचलित पारस्परिक भेदों का भी कोई प्रभाव नहीं पड़ता और मैं स्वयं अपनी आत्मगत, प्रेम-धारा में सदा मग्न रहा करता हूँ। प्रेम के क्षेत्र में किसी प्रकार का भी पृथक्त्व नहीं, निरंतर गमिलन का भाव बना रहता है और मैं सभीके साथ आनंद के गीत गाते और नाचने में मस्त हूँ।”

‘चितिसोहन सेनः ‘मिडोवल मिस्ट्रीसिगम आक्र इंडिया’ (पृष्ठ २०३ पर उद्धृत कुछ पंक्तियों का अनुवाद) ।



इस प्रकार 'गाउल' कहलाने वाले साधकों की विशेषता उनकी स्वच्छ-
 वृत्ति एवं प्रमानंद में ही लक्षित होती है। उन्हें सामाजिक प्रपञ्चों में कुछ भी
 प्रयोजन नहीं और न वे किसी प्रकार के भी अनुशासन को कोई महत्व देना
 चाहते हैं। उनका हृदय प्रेम द्वारा सदा प्रोत-प्रोत रहा करता है जिस कारण वे
 अपने भीतर एक विशेष प्रकार का आनंद का अनुभव करते हैं प्रमोदमत्त बने
 रहते हैं। ऐसी दशा में उनके सामने भेदाभेद या विधि निषेध का प्रश्न ही नहीं
 उठा करता। उनमें किसी भी जाति या धर्म का व्यक्ति सम्मिलित हो सकते हैं
 और वे किसी भेष या विशिष्ट आचार-व्यवहार का नियमित रूप में मानने का
 उत्तरदायित्व नहीं स्वीकार कर सकते। उन्हें न तो किसी प्रकार का भ्रम-विषय की
 आकांक्षा रहती है और न वे किसी पुण्य-कार्य का, तज्जन्य किमा लाभ का लोभ
 से, करते हैं। वे अपने को उन 'शमिक' के रूप में व्यवहार करने वाला समझते
 हैं जो किसी 'फल' की आशा न करके केवल 'फल' का ही रस लेता है।
 उनकी भाव-भक्तियों द्वारा प्रतीत होता है कि वे सदा किमा अनुपम मीठे का
 स्वादमय रस लेते हैं जिसमें उनकी दृष्टि लगी रहा करती है। उन्हें श्वशुर-उधर
 दृष्टिपात करने का अवकाश भी नहीं रहता और न वे किसी अन्य प्रकार के सुख
 समझते ही जान पड़ते हैं। इन 'शमिक' गाउलों का साथ सतर्कता करने समय
 इनके मुख में गहवा प्रेम-रसभरी पत्तियों की एक बाग-ना फूल पड़ती दीखती
 है। वे सन्मय होकर महत्ता गान लगते हैं और उनकी माध्यम द्वारा अपने
 हृदय के उद्वेगों को व्यक्त भी करते हैं। वे अधिकतर भ्रमणशील हुआकरन हैं
 और ईरानी सूफियों अथवा प्राचीन बौद्ध भिक्षुओं की भाँति नृनाशित निर्मित
 भाव के साथ विचरण करते पाये जाते हैं। वे अपनी दाढ़ी या मृच्छा के साथ
 नहीं मुडसते, किन्तु शरीर पर एक दीलादाला लता रुचि-मा आसक्त होने लगे
 गये पड़ते हैं।

इन गाउल साधकों का सर्वप्रथम परिचय इसी की १७ वां अंश में

“फलेर आशा करे नासे, फूलेर मधु पान करे से,
 सेई त रसिक जाना।” (‘हारासि,’ पृष्ठ २८)

इस प्रकार 'गाउल' कहलाने वाले माधरा की विशेषता उनकी स्वच्छता नि एव प्रमादः में ही ललित होता है। उन्हें मायायिक प्रयत्नों में कुछ भी संलग्न नही और न वे किसी प्रकार का अनुशासन का कोई महत्व देना चाहते हैं। उनका हृदय प्रेम द्वारा मदा ओत-प्रोत रहा व्यक्ता है जिस कारण वे अपने भीतर एक विशेष प्रकार के आनंद का अनुभव करने एवं प्रमाणित करने होते हैं। ऐसा दशा में उनका सामने भेदभेद का विधि निदेश का प्रश्न ही नहीं उठ करता। उनमें किसी भी जाति या धर्म के व्यक्ति सम्मिलित हो सकते हैं और वे किसी भेद का विशेष आचार-व्यवहार का नियमित रूप में मानने का उत्तरदायित्व नही स्वीकार कर सकते। उन्हें न तो किसी प्रकार के स्वर्गादि की आशा रहती है और न वे किसी पुण्य-कार्य का, तन्मय किमा लाने का लोभ में, पड़ते हैं। वे अपने को उन 'रमिक' के रूप में व्यक्त करन वाला समझते हैं जो किसी 'जन' की प्रार्थना न करके बस 'फल' का ही रस खाता है। उनकी भाव-भंगियों द्वारा प्रकट होता है कि वे सदा किमा अनुभव मौलिक न मानावगम में रहते हैं जिसमें उनकी दृष्टि लगा रहा करती है। उन्हें दूधर उधर प्रेषित करने का अस्वभाव भी नही रहता और न वे किसी अन्य प्रकार का सुख समझते ही जान पड़ते हैं। इन 'रमिक' गाउला के साथ ज्ञातचित करने समय उनके मुख में प्रकृष्ट प्रेम-रसभरी पक्तियों की एक धारा-सी फूट पड़ती दीगनी। वे तन्मय होकर सहसा गाने लगते हैं और उन्मीर माध्यम द्वारा अपने हृदय के उदगारों को व्यक्त भी करते हैं। वे अधिकतर भ्रमणशील हुआ करते हैं और ईगनी सूक्तियों अथवा प्राचीन गौड भिक्षुओं की भोंति-भृतायिक निलित भाव के साथ विचरण करते पाये जाते हैं। वे अपनी दादी या मूछा का बाल का मुहाने, किन्तु शरीर पर एक दीलादाला लया कुर्त्ता-मा आवरण डाले हुए गेय पड़ते हैं।

इन गाउल माधरा का सर्वप्रथम परिचय ईमा की १७ या शताब्दी के

“फूलें आशा करे नासे, फूलें मधु पान करे से,
मेई त रसिक जाना।” (‘हारासहि,’ पृष्ठ २८)

अतः अथवा उनका १५ वा क प्रथम भाग से मिलता है। १६ वा, १७ वा एवं १८ वा शताब्दी में इनका प्रचार बंगाल प्रांत के प्रायः सभी भागों में हो गया था और १९ वा शताब्दी के आरम्भ में इस संप्रदाय ने वहाँ के शिक्षित समुदाय का भी ध्यान विशेष रूप से आकृष्ट किया। पश्चिमा बंगाल में इनका प्रधान केंद्र नदिया र ग्राम पास पाया जाता है और वे अधिकतर वैष्णव धर्म के अनुयायियों से मिलते-जुलते हैं, किंतु पूर्वी बंगाल का पाकिस्तान में ये लोग विशेषतः इस्लाम धर्म के अनुयायियों में ही मिलते हैं और वे बहुत कुछ सफियों र समान दीख पड़ते हैं। ये देशों में रहना और सद्गुरु का जीवन व्यतीत करना अधिक पसंद करते हैं और देखने में गायक भिखुओं-से जान पड़ते हैं। १९ वीं शताब्दी से बहुत से शिक्षितों का भी समावेश हो जाने के कारण इनमें प्रायः सभी स्तर के व्यक्ति पाए जाते हैं, किंतु उनमें प्रधानता साधारण श्रेणी के ही लोगों की है और परिचय पूछने पर सभी अपने को 'वाउला' कह के ही रह जाते हैं। इनका कहना है कि हम लोग मानव जाति के नहीं हैं अपितु पक्षी हैं जो पृथ्वी पर चलने की अपेक्षा आकाश में उड़ना ही अधिक पसंद करता है। अन्य गीतों की कोई लिखित परंपरा नहीं मिलती यद्यपि गुरु द्वारा शिष्यों के प्रति गायी गई पक्तियाँ के रूप में यत्र तत्र मिल जाते हैं इन वाउला में से शीराज साई, लालन शाह, शेख मदन, पागला कन्हाई, फिकिर चांद, गंगाराम आदि के पद अधिक मशहूर मिलते हैं। फिर भी इन पदा का अभी कोई शुद्ध और प्रामाणिक संग्रह प्रकाशित नहीं हो पाया है। राजशाही कालेज के अध्यापक मुहम्मद मयूर उद्दीन एम० ए० ने कलकत्ता विश्वविद्यालय द्वारा ऐसे पदा का एक संग्रह 'ठारामणि' नाम से प्रकाशित कराया है जो अभी अधूरा है। बहुत से ऐसे गीत अन्य संग्रहों में भी एकत्र किये गए मिलते हैं, किंतु उनका बहुत पड़ा अंश अभी तक अप्रकाशित हो रहा गया है। उत्तरी बंगाल में इन गीतों का 'वाउल गान' कहते हैं और कहीं-कहीं पर ये 'शब्दगान' कहाकर भी प्रसिद्ध हैं। उन पर वैष्णव अथवा गुरु से कहीं अधिक गौड़मत का प्रभाव दीख पड़ता है और ये दोहा ने भी मिलने जुलने जान पड़ते हैं।

(२)

घाउलों के उपर्युक्त उपलब्ध गीतों का घाउल गानों को पढ़ने पर पता चलता है कि उनमें एक निश्चित विचारधारा प्रभावित हो रही है और उसका रंग रंग भी एक निराले प्रसार का है। इनके मन की मर्मसे बड़ी विशेषता इन गीत में पायी जाती है कि ये मानव शरीर को एक पवित्र मंदिर का महत्त्व देने हैं और उसमें 'मनेर मानुष' अथवा हृदय स्थित मानव को अधिष्ठित मानते हैं। मानव शरीर को मंदिर का महत्त्व देना नव तो कोई नवीन बात नहीं है, क्योंकि बौद्ध सिद्धों ने लेकर वैष्णव महत्तियां तथा उत्तरी भागत के 'निर्गुणिया' संता तन ने इस प्रसार का कथन बार-बार किया है। उदाहरण के लिए मिद्ध सरहपा का कहना है "देह के समान मुझे अन्य कोई भी तीर्थ नहीं दाग पडा। इसमें गंगा है, यमुना है, गंगामागर है, प्रयाग है, वाराणसी है, चंद्र और सूर्य है तथा अनेक क्षेत्र, पीठ और उपपीठ भी अवस्थित है।" और चंडीदास एवं कबीर साहब भी प्रायः इन्हीं शब्दों को दुहराते हैं। परंतु घाउलों की वास्तविक विशेषता उनके 'मनेर मानुष' की धारणा में है। यह 'मानुष' अथवा ईश्वरीय मानव उनके अनुसार, प्रत्येक व्यक्ति के अंतराल में प्रतिष्ठित है, किंतु उसे उसकी स्पष्ट अनुभूति नहीं हो पाती। यह उसके सर्वोत्कृष्ट आदर्श का प्रतीक है, अनुभव सीधे की राशि है और उसके प्रेम का महज एवं सर्वप्रमुख आचार है। यह, उनके अनुसार, वह 'ब्रह्म कमल' है जो तत्त्वतः पूर्ण है किंतु जो फिर भी सदा अपने दलों को विकसित और प्रफुल्लित करता रहता है। घाउल साधक उसे अपने प्रत्यक्ष अनुभव में लाना चाहता है और यही उसकी सारी साधनाओं का प्रधान उद्देश्य है। उसके नियम में आतुर होकर घाउल गाता है—

कोयाय पाव तारे
आमार मनेर मानुष ये रे !

हाराये सई मानुष तार उद्देशे

दश विदस बेड़ाई घूरे ।^१

बाउला का यह 'प्रमेर मानुष', इस प्रकार, वह तत्त्व हो गकता है जिसे उपनिषद् ने 'अन्तरतर यदयमामा' द्वारा व्यक्त किया है ।

बाउला ने उपर्युक्त उद्देश्य की सिद्धि के लिए गुरु की आग्रह्यकता का भी अनुभव किया है । किंतु उनका गुरु का स्वरूप विलक्षण है । इस गुरु को एक बाउल अपने जीवन के प्रत्येक क्षण में और अपनी चारा और पाता के जिस कारण उसने गुरुआ की कोइ मरवा नहा है । उसका तो यहा तर्क करना है 'मर लिए अपना प्रत्येक स्वागत गुरु है और वह प्रत्येक बेन्ना भी गुरु तुल्य है जिसका मुक्त अनुभव करना पड़ता है—तुम्हारी हृत्तरी के तारा का प्रत्येक रिश्ता जो तुम्हारे अधुपात का कारण बनता है तुम्हारे गुरु से किसी प्रकार भी कम नहा ।' 'संपूर्ण ज्ञान का स्रोत गुरु तुम्हारे अपने घर में ही निहित है । समा के उपदेशों की ओर ध्यान देकर समझ महा अनर्थ कर दिए हैं ।' इस प्रकार शरीरधारी गुरु की उह कुछ भी आग्रह्यकता नहा है वे तो स्वानुभव की ही उसका ध्यान देना अधिक उचित समझते हैं । गुरु को वे इसीलिए कभी कभी शय तक की पट्टी दे देते हैं जिसका अभिप्राय कदाचित् यह है कि जिस प्रकार स्फुरणशील नवीन अक्षर के लिए ऊपर का निस्तृत आकाश पथी से भी अधिक लाभदायक मित्र होता है उसी प्रकार उनका शयन गुरु का भी महत्त्व है । यह शय की नाचना कदाचित् उस प्रभाव का परिणाम है जो बाउला पर गौड धर्म की देन के रूप में पड़ा था । इस शून्यता के ही समान बाउला के ऊपर गौड के सहज्यान का भी प्रभाव लक्षित होता है जो उनकी जीवन संधी प्रवृत्ति के रूप में पाया जाता है । उनके अनुसार अपने चित्त के ऊपर नृत्य गुरु से किसी का भी कोई प्रभाव नहा पड़ना चाहिए । चित्त का किसी भी दशा में चंचल न होना आपनु सदा अपरिवर्तित एवं शुद्ध और निर्मल रहा करना उनकी महज दशा के लिए मरमे पड़ा प्रमाण है । इसका मित्रा सहजायसा के

^१ 'हारासखि (आशीर्वाद) पृष्ठ १ पर उद्धृत

लिए यह भी आवश्यक है कि उसका दृढ़ आधार अपनी निनी प्राप्तामित्र अनुभूति है। किसी शास्त्रीय विधि निषेध से उसका कोई मन्त्र न हो।

गडलों ने मानव शरीर को ब्रह्मांड का एक शुद्ध संस्करण माना है। कारण इसोके भीतर उन्होंने सारी सृष्टि की भी कल्पना कर डाली है। उनका यह विचार प्रधानतः प्रचलित तार्किक सिद्धांतों के अनुकूल है। मानव शरीर में वे हृद्, दिगला एव मुमुक्षा नाडिका का अस्तित्व मानते हैं और मेरुदंड में नीचे से ऊपर की ओर क्रमशः मूलाधार, स्वाधिष्ठान, मणिपुर, अनाहत, विशुद्ध एव अज्ञा नामक षट् चक्रों का कल्पना कर उनमें, लगभग तार्किक पद्धति के ही अनुसार, भिन्न भिन्न शक्तियाँ का अन्तिम भी मानते हैं। उनकी यह धारणा तथा मानव शरीर को अत्रिक महत्त्व देने और उसे शुद्ध एव सत्य स्वरूप की प्रवृत्ति नाथ पथी योगियाँ के भी समान है। गडला के गीता में मानव शरीर विषयक विविध पक्ष आते हैं जिनसे प्रतीत होता है कि ये कामाभाधन के भी समर्थक हैं। जिन लोगों ने 'गडल' शब्द की व्युत्पत्ति, 'वायु' शब्द के साथ उसका मन्त्र स्थापित कर, ठहराने का प्रयत्न किया है उनका यही अनुमान है कि गडलों का प्रमुख साधना यागपरक है और वे बहुत कुछ नाथपथियों के ही अनुयायी हैं। किंतु यह धारणा भ्रमात्मक प्रतीत होती है, क्योंकि गडलों ने उपर्युक्त बातों की चर्चा केवल प्रसंगवश ही की है। उन्हें प्रधानता नहीं है। वे लोग नाथपथियों या योगियों के कश्चित् उतन भी सख्ती नही है जितन सूफी, महजिया अथवा मत आदि समझे जाते हैं और न वे अपनी भावना में कामाभाधना आदि के प्रति कोई विशेष आग्रह प्रदर्शित करते हुए ही दाग पड़ते हैं। इस प्रकार की बात बन्तुन उन सभी प्रचलित संप्रदायों के मत में स्थान पा चुकी है जो हिंदू, मुस्लिम या ग्रीक धर्म के मूल स्रोतों से निकले हैं अथवा जो इन तीनों के प्रति अपनी उदासीनता प्रकट करने की चेष्टा भी दिखा करते हैं। गडल उनमें से दूसरे वर्ग के हैं।

(३)

गडला की अपनी साधना प्रमाधना है जिसका अभ्यास वे एक निराले दग में करना चाहते हैं। वे उस पद्धति का अन्य प्रचलित साधना प्रणालियों से

नितात भिन्न बतलाते हैं और उसे कभी-कभी 'विपरीत' तक कह देते हैं। उनका कहना है—

भाषेर भावुक प्रेमर प्रेमिक हय रे ये जन

ओ तारे विपरीत रीति पद्धति; कै जाने कसन संधा के बधा मान

×

×

×

मे ज्वाला ये प्रेमर बाती, सोसे आके दिवा राती,

भाव सागर आकुल पाधारे झुधाइया मन,

ओ तार हस्तगत मुग्ध चाबी, तबू करेना सुख आश्वेषण !

×

×

×

तार खंदने हय या मन प्रीति पंक दिलेओ हम तेमनि वृत्ति,

चायेना से सुखयाति, तार तुवय पर आपन;

से असमाने बानाय घर-बाही, दग्ध होलेओ प चौहा भुवन^१ ॥

अर्थात् जो व्यक्ति मध्ये भागों का भावुक एवं वास्तविक प्रेम का प्रेमी होगा उसकी रहन-सहन मर्यादा भिन्न होगी और किसी भी दूसरे को उसके आचरण एवं व्यवहार का रहस्य ठीक-ठीक, विदित नहीं हो सकेगा। वह प्रेम की ज्योति जगाकर उसके निकट रात दिन बैठा रहा करता है और उसका मन सदा भागों के गभीरतम सागर में निमग्न रहता है। उसके हाथों में मुग्धोपलब्धि की कुंजी रहा करती है, किंतु वह उसके पैर में कभी नहीं पड़ा करता। उसे जिस प्रकार का आनंद चंदन के लेप में मिलता है वैसा ही पक्ष में लित होने पर भी मिल सकता है। वह किसी प्रकार के यज्ञ की अभिलाषा नहीं करता और न अपने और पराये में कभी भेद का अनुभूत किया करता है। चाहे चौदहों भुवन जल-कर भस्म हो जायें, वह अपना महल मदा आकाश में उठाता ही रहेगा। पाउलों की यह उल्टी रीति अन्यत्र दुर्लभ है।

प्रेम-भाषना का एक रूप विष्णुव सहजिया लोगों में भी पाया जाता है।

वैष्णव सहजिया के मतानुसार आदर्श प्रेम केवल राधा एवं कृष्ण के अलौकिक प्रेम में ही व्यक्त होता है और उसीके आधार पर वह अपने षष्ठ ने प्रति भी प्रेम-साधना किया करता है प्रत्येक व्यक्ति को हम दो दृष्टियों से देख सकते हैं जिनमें से एक उसका भौतिक 'रूप' है और दूसरा उसका आध्यात्मिक 'स्वरूप' है जिसे हम राधा अथवा 'कृष्ण' कह सकते हैं और जिसकी उपलब्धि 'रूप' के द्वारा ही हो सकती है। परन्तु इस प्रकार की साधना के कारण 'रूप' सर्वथा 'स्वरूप' में परिवर्तित नहीं हो जाता, केवल प्रेम का लौकिक रूप अलौकिकता के स्तर तक पहुँच जाता है। वैष्णवों के सहजिया संप्रदाय में जोन एन ब्रह्म की द्वैत भावना का लोप नहीं हो जाता यद्यपि दोनों के मध्य की 'अचिन्त्य' कह दिया जाता है। परन्तु बाउला की प्रेम-साधना में इस प्रकार के आरोपवाद को कोई आशङ्कता नहीं है। वे उस प्रेम या सहज ने प्रति मीधे प्रेम करने की चेष्टा करते हैं और उसे अपने हृदय में वर्तमान कहकर उसे 'मनोर मानुष' द्वारा प्रेरित भी करते हैं। इस प्रकार बाउला की प्रेम-साधना आत्म-साधना का ही एक अन्य रूप है जहाँ वैष्णव सहजिया की प्रेम-साधना को हम एक प्रकार की प्रेम लक्षणावधि से भिन्न नहीं कह सकते और न उससे कभी पौराणिकता के भावों में पूर्णतः प्रयत्न कर सकते हैं।

बाउलों की प्रामाण्य विषयक धारणा में जान पड़ता है कि वे सर्वोच्च वाद में समर्थक हैं। अतएव उनकी प्रेम साधना की तुलना उन सृष्टियों की प्रेम-पद्धति से भी की जा सकती है जो प्रेम की 'परमात्मा' के सारतन्त्र का भी सारतन्त्र मानते हैं। ग्रीष्म की धारणा के अनुसार परमात्मा ने सृष्टि के पूर्व स्वयं अपने आप से ही एकात्मिक प्रेम का अनुभव किया था। फिर उसीसे बाह्य वस्तुओं में भी देखने की इच्छा में, उसने शून्य से अपने आपका एक प्रतिरूप उत्पन्न किया तथा उसे नामरूप द्वारा समन्वित भी कर दिया। इस प्रकार प्रेम के दो मूल स्रोत में सारी सृष्टि का क्रमशः आनिर्भाव हुआ और उसीके आधार पर वह प्राण भी स्थित है। इसमें मिश्रण स्वयं परमात्मा का ही प्रतिरूप होने के कारण, मनुष्य में उसका सारे गुण प्रतिबिम्बित समझे जा सकते हैं और एक ओर जहाँ उसमें कोई भौतिक व्यक्तित्व का अन्तिम भाग जा सकता है वहाँ दूसरी

और वह ईश्वरीय विभूतियों से सम्पन्न भी समझा जा सकता है। सृष्टियों ने वस्तुतः इन दोनों प्रकार के मानवीय अंशों के कल्पित पृथक्त्व को ही प्रमी एवं प्रेमात्मक के नियोग का नाम दिया है। मनुष्य के भौतिक व्यक्तित्व (नामत्) का उसके आध्यात्मिक व्यक्तित्व (लाहूत) की दशा में आ जाना उक्त प्रमी एवं प्रेमास्पद के मिलन का चेतक है जो बाउलों के शब्दों में किमी प्रमी साधक द्वारा अपने 'मनेर मानुष' की उपलब्धि के रूप में भी कहा जा सकता है।

बाउलों की प्रेम-साधना का सादृश्य उत्तरी भारत के संतों की सहज-साधना में भी पाया जा सकता है। ये सत् अद्वैतवाद के समर्थक हैं और इनके लिए जीवात्मा एवं परमात्मा में तत्त्वतः कोई भी अंतर नहीं। परमात्मतत्त्व एक सागर के समान है जिसमें जीवात्मा का स्थान उसकी एक बूँद-सा है और दोनों को पृथक् समझना केवल भ्रम के कारण ही हो सकता है। इसलिए जिस समय जीवात्मा की स्वानुभूति की दशा का आनंद मिल जाता है वह परमात्मतत्त्व की सहज दशा में आ जाता है और जीवमुक्त बन जाता है। संतों की प्रेम-साधना का रहस्य, इसी कारण, उक्त अद्वैत भाव में भी द्वैत की कल्पना का प्रमानुभूति का भाव जागृत करने में निहित है। वे अपने निर्गुण एवं निराकार प्रियतम का नाहू त् स्वभावतः नहीं कर सकते किंतु भावयोग द्वारा उनके अपरोक्ष अनुभव का आनंद अवश्य ले सकते हैं। अतएव, वे कभी-कभी उसके विरह की वेदना से पीड़ित होते हैं और कभी उनके प्रत्यक्ष अनुभव के रंग में मग्न हो जाते हैं। उन्हें वैष्णव सहजिया लोगों की भोंति रावाएव कृष्ण के आदर्श प्रेम जैसे किमी माध्यम की आनश्यकता नहीं और न वे बाउलों के 'मनेर मानुष' जैसे किसी आदर्श मानवतत्त्व की उपलब्धि के लिए हो प्रयत्नशील रहते हैं। वे अपने प्रियतम को एक अनिर्वचनीय रूप देना चाहते हैं और उसके मिलन को स्वानुभूति के रूप में उपलब्ध कर अपने जीवन में कायापलट ला देना चाहते हैं। इस कारण बाउलों की प्रेम-साधना जहाँ साध्य का रूप ग्रहण कर लेती है वहाँ संतों के लिए वह केवल एक प्रमुख साधन का काम करती है।

बाउलों की साधना की तुलना अंततः बौद्ध महजिया सिद्धों की सहज-साधना के साथ भी की जाती है। मित्रों की साधना का प्रमुख आधार प्रवर्तित

तांत्रिक पद्धति में निहित रहा और उसका अंतिम उद्देश्य चित्त को नितात शुद्ध एवं निर्विषय करना मात्र था। सिद्ध लोग ऐसी स्थिति को ही 'निर्वाण' अथवा 'महामुक्ता' को संज्ञा देते थे और उसे प्राप्त कर लेने को सहज दशा में आ जाना मानते थे। उनके यहाँ इस प्रकार के प्रेम का वैसा महत्त्व नहीं था जो चाउलों के लिए सर्वत्र से कम नहीं है। सूफी लोग जहाँ इश्क मजाजी में भी इश्क हकीकी का तत्त्व ढूँढा करते थे और और वैष्णव सहजिया परकीया के अनियमित प्रेम को अपने राधा एवं कृष्ण के अलौकिक प्रेम का प्रतीक समझा करते थे वहाँ मिट्टों की महामुद्रा साधना वस्तुतः एक मानसिक स्थिति विशेष के लिए ही की जाती थी। 'मनेर मानुष' के अन्वेषक चाउलों के लिए उक्त दोनों में से किसी भी प्रयोजन का सिद्ध करना आवश्यक नहीं था। चाउलों की 'समरस' विषयक भावना को हम ग्रीक मिट्टों वाली उन प्रकार की धारणा के बहुत कुछ समान कह सकते हैं, क्योंकि मिट्ट लोग जहाँ पर शून्यता एवं करुणा अथवा प्रज्ञा एवं उपाय के 'धुगनद' होने की दशा को 'समरस' की संज्ञा देते हैं वहाँ चाउल उनमें तर्क एवं भाव की दो भिन्न-भिन्न धाराओं का सगम समझा करते हैं जो विचार करने पर प्रायः एक ही प्रकार के सिद्धांत के दो रूप माने जा सकते हैं। चाउल मानते हैं 'समरस' को कभी-कभी 'एकरस' का भी नाम देते हैं और इसे 'प्रेम' का एक दूसरा पर्याय भी समझते हैं।

(४)

चाउलों का प्रियतम परमात्म स्वरूप परमतत्त्व नहीं, यद्यपि 'मनेर मानुष' के रूप में मनुष्य के हृदय में अतर्निहित, आदर्श मानव ही है। फिर भी वे उसका वर्णन इस प्रकार करते हैं जिससे उसमें सगुणोपामक भक्तों के इष्टदेव 'भगवान्' का भ्रम हो जाता है। चाउल कवि कहता है—

तोमार पथ दावकाचे मंदिरे मसजिदें

(तोमार) दाक शुने आमी चरते ना पाइ

रुखा डंडाय गुरुते मुरोदे ।^१ इत्यादि।

^१ 'आम्बक्योर रोजिजस कवट्स' (डा० दासगुप्त,) पृष्ठ १६० की पाद टिप्पणी में उद्धृत

अर्थात् तेरे मार्ग को मंदिरों और मस्जिदों ने रोक रखा है। हे म्यामिन, मैं तेरी पुकार सुन लेता हूँ, किन्तु गुरु और मुशिद बीच में आकर मड़े हो जाने हैं और मैं तेरी ओर एक पग भी बढ़ने नहा पाता। डा० रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने उस 'आदर्श मानव' को बड़ी विशद व्याख्या की है और अपनी रचना 'दि रेलिजन आफ़ मैन'^१ (मानव-धर्म) के अंतर्गत परमात्मा में मानवता की भावना अथवा शाश्वत मानव में देवत्व की भावना का यथेष्ट विवेचन भी किया है। उनका कहना है कि व्यक्तिगत मानव एवं शाश्वत मानव की दो भिन्न-भिन्न अन्वितिया मानी जा सकती है जिनमें से दूसरे में पूर्णता भावनात्मक रूप में सदा निहित रहती है और यही पहले की अपन प्रतिप्रमभाय प्रदर्शित करने तथा तद्रूप होने के लिए निरंतर प्ररित भी करती रहती है। मानव जाति के वास्तविक धर्म का यही रहस्य है जो आउलों की प्रेम-भाषना में बड़े अच्छे ढंग से व्यक्त किया गया मिलता है।

कोई आउल साधक इस प्रकार कहता है—“मुझे जान पड़ता है कि मैं पागल हो गया हूँ, नहीं तो मेरे भीतर कभी-कभी एक विचित्र ढंग की हलचल क्यों उत्पन्न हो जाया करती है? जब कभी मैं शांत चित्त हो जाता हूँ मुझे प्रतीत होता है कि कोई मुझे मेरे भीतर से पुकार रहा है और कह रहा है ‘मैं यहाँ हूँ, यहाँ पर मैं वर्तमान हूँ’। मुझे यह भी जान पड़ता है कि, मेरे हृदयाकाश में, कोई व्यक्ति मेरे निकट आ जाता है, वह चलता है, बोलता है, खेलेता है, मुस्कराता है और मैकड़ों प्रकार के खेल रचा करता है.....यदि मैं उसे छोड़कर पृथक् हो जाना और अकेला बना रहना चाहता हूँ तो प्रतीत होता है कि यह मेरे लिए अभव भी बात है—उसने मेरे हृदय प्रदेश में अरना घर-सा बना लिया है” “आउल कवि उसे कभी-कभी ‘अचिन पाखी’ अर्थात् अपरिचित पक्षी भी कह देता है और बतलाता है ‘वह अपनी नित्यकाड़ा अथवा अने-जाने के आत्माप्रदर्शन एवं आत्मगोपन द्वारा निरंतर केलिकरता रहता है।’ कागल हरिनाथ ने उन्मत्त भाव में होकर कहा है—

^१ 'दि रेलिजन आफ़ मैन', पृष्ठ १६-७

^२ 'आध्वर्यां रेलिजस कल्ड्स' (डा० दासगुप्त) पृष्ठ ० २०७-८

आमाय दिये पाकि, रूपेर पाखी, कांथाय लुकालो !

आमी घुरे ब्यादाइ पाखा ना पाइ, उदिया ये पाखालो ।^१

अर्थात् हे सौंदर्य तू अपनी, तुम मुझे चन्मा देकर कहाँ छिप गए, मैं भट्कता फिरता हूँ किंतु कहीं तुम्हें देख नहीं पाता उड़कर कहाँ भग गए ? गाउल उस पक्षी का भकड़कर उसे अपने हृदय के मित्र में मन्द कर देना चाहता है और जब तक उसे वह हस्तगत नहा कर पाता एक पागल का भाति भ्रमण करता फिरता है ।

उपर्युक्त 'अचिन पागो' 'आ 'रूपेर पागो' को ग्रामशास्त्र कर पाना और स्थानुभूति का उपलब्ध करना दोनों एक ही बात है । इसका द्वारा व्यक्तिगत मानव एवं शाश्वत मानव के बीच का व्यवधान सर्वथा लुप्त हो जाना है और मानव वैषम्य की दृष्टि में आ जाता है जिसका एक सनसे बड़ा परिणाम यह होता है कि 'स्व' एवं 'पर' में कोई अंतर नहा रह जाता है और सारा विश्व ग्राम स्वरूप जैवने लगता है इसलिए एक गाउल ने कहा है—

बिचार करिया देखी सकलेइ आमी ।

× × ×

आमी हइते आरला रखल, आमी हइते कुल ।

आमा हइते आसमा जमीन, आमा हइते भुल ।

मरय मरय देखेर लोक मोर कथा यदि लय ।

आपनि चिनिखे देखा खोदा चिना बाय ।^२

अर्थात् विचारपूर्णक देखने पर नेत्रल 'स्व' की अनुभूति सर्वत्र होती जान पड़ती है । मुझमें ही अल्लाह (परमात्मा) एवं रखल (पैगम्बर मुहम्मद) का प्रभित्व है और मैं ही सत्र कहा और सत्र कुछ हूँ—मुझमें ही आकाश एवं पृथ्वी यात्रि तक है । मेरी स्थिति के ऊपर विचार करने पर लोग विस्मित हो सकने हैं, किंतु

^१ 'आन्ध्रक्योर रेजिजस करट्स' (बा० दासगुप्त) पृष्ठ २०६

^२ वही, पृष्ठ २१२

यह सत्य है कि अपने आपकी पहचान हो जाना पर खुदा की भी पहचान हो जाती है। विश्व की अनुभूति स्वानुभूति के ही रंग में रँग जाती है।

जगा नाम के बाउल ने इसीलिए कहा है—“तुम्हारे ही भीतर अगाध समुद्र है जिसके रहस्य से तुम परिचित नहीं हो सके हो। उसका कोई शास्त्रीय ग्रन्थ अथवा विधि-निषेधों द्वारा निर्मित किनारा नहीं है। उसके तलहीन एवं बूल-हीन निस्तृत क्षेत्र पर सांप्रदायिक नियमों के सहारे तुम्हें मार्ग नहीं मिल सकता। फिर भी तुम्हें उसे पार करना है नहीं तो तुम्हारा मानव जीवन व्यर्थ हो जायगा। यदि तुम अपने द्वार को खोलकर विश्व के साथ अपना संबंध जान लो और सद्गुरु की कृपा से तुम्हारे सामने की बाधाएँ छिन्न-भिन्न हो जाँय तो तुम्हारे अंतिम उद्देश्य का पूर्ति में मिलन न हो, और जगा का यही कहना है।” अपने ‘मनेर मानुष’ की सन कुछ समझ लेने के ही कारण बाउलों को किसी स्वर्ग अथवा मोक्ष तक की इच्छा नहा होती और वे जगा के शिष्य गगाराम के शब्दों में कहते हैं—

तुमिई सागर आमिई तरी तुमि खेओयार माफि ।

कूल ना दिया हुआओ यदि तातेह आमि राजि ।

(ओगो) तोंमा हइते कूल कि बइ भरम कि आमार ?

अर्थात् यदि तुम समुद्र हो तो मैं उसपर एक नौका मात्र हूँ जिसके लेने वाले भी तुम्हीं हो। यदि तुम मुझे पार लगाना नहीं चाहते तो इन ही जाने दो, मुझे इसमें कोई आपत्ति न होगी। मैं ऐसी मूर्खता क्यों करूँगा अथवा भयभीत क्यों हूँगा? क्या पार लग जाना तुममें अपने की खो देने की अपेक्षा कुछ अधिक महत्त्व रखता है? निःसंदेह बाउलों के ऐसे मर्मस्पर्शी गान आध्यात्मिक उद्गारों के सौंदर्यपूर्ण उदाहरणों में स्थान पा सकते हैं !

मीराँवाई को प्रेम-साधना

(१)

मीराँवाई के भजन गुजरात से लेकर बिहार तथा मध्य प्रदेश से पञ्जाब पर्यन्त प्रायः सब जगहों पर प्रेम के साथ गाए जाते हैं और जिस प्रकार मैथिल-कोकिल त्रियायति को अपने पदों के कारण हिंदी तथा बंगला भाषा-भाषी दोनों एक समान ही सम्मानित किया करते हैं उसी प्रकार मीराँवाई को भी गणना हिंदी तथा गुजराती के श्रेष्ठ भक्त कवियों में की जाती है। परन्तु सब कुछ होते हुए भी, अनेक अन्य प्रसिद्ध कवियों की भाँति, मीराँवाई का भी समय निश्चित करने में बहुत कुछ मतभेद है। यहाँ तक कि एक दल यहि उनका जन्म-समय सन् १४०३ ई० में ठहराता है तो दूसरा उसी घटना को सन् १५१६ ई० तक ले जाता है। स्वयं मीराँ ने अपने साप्ताहिक जीवन के विषय में कुछ नहीं कहा है। हाँ, उनकी रचना समझे जाने वाले 'नरसीजी का मायरा' नामक ग्रंथ में केवल इतना प्रमाण आया है—

बगरी घंस जनम मम जानो ।

नगर मेवत बासी ॥

नरसी को जस बरन सुणाऊँ ।

गाना विधि इतिहासी ॥१॥

और,

को मंडल को देस बलान् ।

संतन के जस वारी ॥

को नरसी सो भयो कौन विध ।

कहो महराज कुंवारी ॥२॥

हूँ प्रसन्न मीराँ तब भाव्यो ।

सुन सखि मिथुला नामा ॥

नरसी की विध गाय सुनाजें ।

सारे सब ही कामा ॥३॥

इमसे केवल इतना हो विदित होता है कि मीरोंगई मेड़ता नगर निवासी किसी क्षत्रिय कुल में उत्पन्न हुई था तथा 'महिराज कुंवारी' पद से यह भी अनुमान हो सकता है कि उपर्युक्त क्षत्रिय कुल कोई राजकुल अवश्य रहा होगा । किंतु न तो इससे मीरों के समय का पता चलता है और न यही ज्ञात हो पाता है कि उनके पूर्वज या वंश वाले कौन थे अथवा उनका वैवाहिक सन्ध कहां और किसने साध हुआ था !

राजस्थान के इतिहासज्ञ कर्नल टाड ने जनश्रुतियों के आधार पर और विशेषकर राणा कुम्भकर्ण के शिवालय के पास 'मीरोंगई का मंदिर' देखकर तथा, साथ ही कदाचित् राणाकुम्भ की साहित्यिक योग्यता और मीरों की काव्य-शक्ति में कुछ साम्य की कल्पना करने लिया है—

“अपने पिता की गद्दी पर १४६१ ई० में बैठने वाले राणाकुम्भ ने मारवाड़ के मेड़ता वंश की कन्या मीरोंगई से विवाह किया था जो अपने समय में सुंदरता तथा सच्चरित्रता के लिए नहुत प्रसिद्ध था और जिनके रचे हुए अनेक प्रशसनीय गीत अभी तक सुरक्षित हैं । हम यह निश्चित रूप से नहीं कह सकते कि मीरों को यह काव्य-कौशल अपने पति से प्राप्त हुआ था ।”^१

कर्नल टाड की इस सम्मति के प्रभाव में आकर बहुत से लेखकों और विशेषकर गुजराती साहित्य के इतिहासज्ञों ने मीरोंगई का समय ईसा की १५वीं शताब्दी में निर्धारित किया है । प्रसिद्ध गुजराती विद्वान् स्वर्गीय गोवर्द्धनराय माधवराय त्रिपाठी ने इस मत का समर्थन किया है^२ और कृष्णलाल मोहनलाल भावेरी ने इस प्रिय पर विचार करते हुए मीरोंगई के जन्म तथा मरण का भी समय निश्चित कर लिया है । भावेरी महोदय के मत से, मीरोंगई जीवन-काल

^१ कर्नल टाड लिखित 'ऐनक्म अन् राजस्थान'

^२ जी० एम्० त्रिपाठी लिखित 'शासिकल पोष्ट्स अन् गुजरात' पृष्ठ १३

ने विषय में मतभेद होते हुए भी सन् १४०३ ई० ने आसपास का समय (उसके जन्म के लिए साधारणतया) निश्चित है और मीरों का ६७ वर्षों तक जीवित रहना तथा सन् १४७० ई० में मर जाना स्तलाया है।^१ इसी प्रकार हिंदी-साहित्य के सर्व प्रथम इतिहासकार स्वर्गीय ठाकुर शिवसिंह ने भी अपने 'सरोज' में मीरोंगई का हाल 'चित्तौर के प्राचीन ग्रन्थ' को देखकर लिखा है और वे भी कहते हैं—“मीरोंगई का विवाह सन् १४७० (अर्थात् सन् १४१३ ई०) के करीब राना मोकलदेव के पुत्र राना कुम्भकर्णजी चित्तौर नरेश के साथ हुआ था।”^२

अतएव उपर्युक्त मतानुसार मीरोंगई के आभिर्भास का काल ईसा की १५वीं शताब्दी से आगे बढ़ता हुआ नहीं दीखता। परंतु जैसा ऊपर कहा गया है, कर्नल टाड की सम्मति अधिकतर अनुमान अथवा जनश्रुतियों पर ही ग्रथ लभित है। राणा कुंभ की विद्वत्ता के कारण उनका स्त्री का भी विदुषी होना आश्चर्य नहीं और न 'मीरोंगई का मंदिर' नाम पड़ने के कारण, कोई मंदिर (जिसे पीछे मीरोंगई के निम्नश उन्नम कीर्तन आदि करने के कारण भी ऐसा नाम दिया जा सकता है) मीरोंगई ही द्वारा निर्मित किया हुआ कहा जायगा। ग्रन्थ में यह “महाराणा कुंभ का निर्माण कराया हुआ विष्णु के बाराह अवतार का कुम्भस्वामी (कुम्भश्याम) नामक नव्य मंदिर है जिसकी भ्रम से 'मीरोंगई का मंदिर' कहते हैं”।^३ फिर 'नरमी जी का प्रसिद्ध मायरा' मीरोंगई की हो गचना कहा जाता है और भावेरी महाराज के मतानुसार नरमी मेहता का समय सन् १४१५ ई० से सन् १४८१ ई० तक निश्चित है, ऐसी दशा में 'मायरे' के अंतर्गत मीरों का अपने समय के प्रमुख भक्त नरमी मेहता के विषय में—

^१ के० एम्. कावेरी लिखित 'माइल्स्टोन्स इन गुजराती लिटरेचर' पृष्ठ ३०

^२ ठाकुर शिवसिंह सेंगर कृत “शिवसिंह सरोज” (सन् १८२६ ई० का संस्करण) पृष्ठ ४७५

^३ रायबहादुर पं० गौरीशंकर हीराचंद ओझा कृत 'राजपूताने का इतिहास' (पहला खंड) पृष्ठ ३५५

‘को नरसी सो भयो कोन विध । कहो महिराज कुंवारी’ ॥

के समान प्रश्ना का उठाना अस्वाभाविक-सा जान पड़ता है। इसने सिवाय “मीरोंनाई मेड़तणी कहलाती हैं, जिसका अभिप्राय यह है कि वे मेड़ता के राजकुल की कन्या था। मेड़ता का अधिकार जोधपुर के राव जोधाजी के चतुर्थ पुत्र दूदाजी ने मुसलमानों को परास्त कर वि० स० १५१८ (सन् १४६१ ई०) में प्राप्त किया। राव दूदाजी के ज्येष्ठ पुत्र वीरमदेवजी का जन्म वि० स० १५३४ (सन् १४७७ ई०) में हुआ। मीरोंनाई वीरमदेवजी के कनिष्ठ भ्राता रत्नसिंह की पुत्री था। महाराणा कुभाजी का वि० स० १५२५ (सन् १४६८ ई०) में देहात हो गया था। महाराणा कुभाजी के देहात के नौ बरस बाद मीरोंनाई ने पिता के उड़े भाई वीरमदेवजी का जन्म हुआ। अतः मीरोंनाई का महाराणा कुभाजी की राणी होना सर्वथा असंभव है” १

जोधपुर के स्वर्गाय मुशी देवीप्रसाद मुंमिफ ने १५वीं शताब्दी वाले मत की विद्वत्तापूर्ण आलोचना करके मेवाड़, मारवाड़ और मेड़ते को तयारीना ने आधार पर यह निश्चय किया है कि मीरोंनाई “मेड़तिया राठौड़ रत्नसिंह जी की बेटा मेड़ते ने राव दूदाजी की पोती और जोधपुर के उसनेवाले राव जोधाजी की पड़पोती था। इनका जन्म गाँव चोकड़ी में हुआ था जो इनके पिता की जागीर में था। ये सन् १५७३ (सन् १५१६ ई०) में मेवाड़ के मशहूर महाराणा सोंगाजी के कुंवर भोजराज को ब्याही गई था” २। मुशीजी के हम निश्चय को मान लेने में श्रद्धा के किसी लेखक ने आपत्ति नहीं की है, केवल मिश्रनबुद्धि ने, न जाने किस प्रमाण का आश्रय लेकर, सन् १५७३ को मीरोंनाई का जन्म समय खताया है ३। मुशी देवीप्रसाद ने मीरोंनाई का मृत्यु-समय सन् १६०६

१ ठाकुर गोपालसिंह राठौर मेड़तिया का “मीरोंनाई” नामक लेख, “सुधा” वर्ष १ (खंड २) पृष्ठ १७२

२ मुशी देवीप्रसाद मुंमिफ द्वारा संपादित, “महिला मृदु बाणी”, पृष्ठ २६

३ मिश्रवंशु रचित ‘मिश्रवंशु विनोद’, प्रथम भाग, (सं० १६८२), पृष्ठ २६२

(सन् १५४६ ई०) माना है, किन्तु 'बेलवेडियर प्रेम' द्वारा प्रकाशित 'मीरोंगई की शब्दावली' के संपादक ने इस मन्तव्य को 'एक भाट की बुजानी' स्थिर किया हुआ कहकर 'मन्माल' में दिये हुए मीरोंगई के साथ अकबर बादशाह एवं तान सेन की भेंट तथा गोस्वामी तुलसीदास के पत्र व्यवहार में मन्थ रखने वाले प्रसंगा के कारण लिखा है "हमको भारतेंदु श्री हरिश्चन्द्र जी स्वर्गसासी का अनुमान कि मीरोंगई ने सन् १६२० और १६३० त्रिमयी (अर्थात् सन् १५६३ और १५७३ ई०) के दरम्यान शरीर त्याग किया ठीक जान पड़ना है जैसा कि उन्होंने उदयपुर दरबार की सम्मति से निर्णय किया था और 'वर्णनचन मुधा' की एक प्रति में छाया था।" मुनी देवीप्रसाद ने मीरोंगई के जन्म का कोई समय निर्धारित नहीं किया था अतएव उपर्युक्त संपादक महाराज ने इन काल को भी सन् १५५५ एवं १५६० (अर्थात् सन् १४८८ एव १५०३ ई०) के बीच माना है। परन्तु संपादक महाराज द्वारा माने हुए मृत्यु तथा जन्म-मध्धी उपर्युक्त समया के विषय में भी आपत्ति का किया जाना संभव है। कहा जाता है कि मीरोंगई ने अपनी मुमराल में अपने भक्ति भाव के कारण, छोड़े जान पर ही घनड़ाकर गोस्वामी तुलसीदासजी से पत्र-व्यवहार किया था और मीरोंगई को इस प्रकार के कष्ट, संपादक महाराज ने भी अनुमान, उनके देवर महाराणा विजयजीत ने दिये थे। महाराणा विजयजीत मिह अपने उड़े भाई महाराणा रत्नसिंह के मरने पर सन् १५३१ ई० में रातगद्दी पर बैठे। फिर कुछ वर्षों तक राज्य करने के उपरान्त ही उनवोर ने उन्हें मारकर रातगद्दी छीन ली और अतः सन् १५४० ई० में वह महाराणा उदयसिंह द्वारा स्वयं परास्त हुआ। महाराणा उदयसिंह के समय में मीरोंगई के किसी प्रकार के कष्ट पाने का पता नहीं चलता। इधर गोस्वामी तुलसीदासजी का जन्म साधारणतः सन् १५३० ई० में माना जाता है और इस हिसाब से गोस्वामीजी की अगस्था सन् १५४० ई० तक भी केवल आठ वर्ष की ही ठहरती है। इससे विवाय गोस्वामी तुलसीदास जी की विशेष प्रसिद्धि उनकी मानस-रचना के समय अर्थात् सन् १५७४ ई० के

उपरात हो हुई थी और ऐसी दशा में उन दिनों सुदूर चित्तौड़ निगमनी मीरों याई ने माय उनका पत्र-व्यवहार सन् १५७४ ई० के प्रथम का होना कुछ जवता नहीं। इसी प्रकार सन् १५७३ ई० तक का समय भी ऐसा है जब तक अकर ग़दशाह को ग्रस्त, उसके सन् १५४२ ई० में उत्पन्न होने के कारण, केवल ३१ वर्ष की थी और तब तक कदाचित् उनसे और तानसेन से आपस में भेंट तक नहीं हो पाई थी। ऐसी दशा में इन दोनों का एक माय मीरों का दर्शन करने के लिए १५७३ ई० के पहले जाना संभव नहीं जान पड़ता। हो सकता है कि मीरोंयाई की मृत्यु सन् १५४६ ई० के कुछ अनंतर ही हुई हो किन्तु उसे निश्चय करने के लिए अकर एवं तानसेन वाली भेंट तथा गोस्वामी तुलसीदास के पत्र-व्यवहार की क्या मात्रा के अनुमान पर्याप्त नहीं। मीरोंयाई का जन्म काल भी इसी भौति उनके पिता रत्नसिंह की अवस्था का अनुमान करते हुए सन् १५०० ई० के अनंतर का ही कहा जाना चाहिए। मद्रास के जी० ए० नटेसन कंपनी द्वारा प्रकाशित “वल्लभाचार्य” नामक छोटी सी पुस्तक के लेखक ने मीरोंयाई का जन्म-समय सन् १५०५ ई०, विवाह समय सन् १५१६ ई० तथा मृत्यु-काल सन् १५५० ई० उल्लेख किया है^१ और यह निश्चय, उपर्युक्त सब बातों पर विचार करते हुए बहुत उचित जान पड़ता है। केवल मृत्यु के सन का १० वर्ष और भी पीछे लाना कदाचित् अधिक ठीक सिद्ध हो सकता है।

मीरोंयाई की जीवन यात्रा अधिकतर कष्टमय ही रही। कहा जाता है कि इनकी माता इन्हें छोटी-सी वय में ही छोड़कर परलोक सिधारा और यद्यपि इनके पिता जीवित थे तथापि इनके पितामह राज दूदाजी ने स्नेहमग्न इन्हें चोखड़ा^२ में उलाकर अपने पास रखा। मीरोंयाई अपने पिता रत्नसिंह की इकलौती सतन थी। किन्तु विविध लड़ाइयाँ में बहुधा भाग लेते रहने के कारण

^१ वल्लभाचार्य—‘ए स्ट्रेच अफ् हिज़ लाइफ एंड टीचिंग’ (जी० ए० नटेसन कंपनी, मद्रास) पृष्ठ २४

^२ चोखड़ा का नाम बहुत लोगों ने कुडकी कहा है जो संभवतः अधिक ठीक है — ले०

उन्हें भलीभाँति मीरा का पालन-पोषण करने का पूर्ण अवकाश नहीं था। राय दूदाजी का मन् १६१५ ई० में देहान्त हो जाने पर, इसी कारण, मीरासाई का देखभाल उनके ज्येष्ठ पुत्र राव वीरमदेवजी करने लगे। राय वीरमदेवजी अपने पिता के मरने पर मेढ़ते की गद्दी पर बैठे थे और उन्होंने प्रयत्नों के फल-स्वरूप मीरासाई का विवाह मन् १५१६ ई० में चित्तौड़ के महाराणा साँगाजी के ज्येष्ठ पुत्र राजकुमार भोजराजजी के साथ हुआ। राजकुमार भोजराजजी अपने पिता के जीवन-काल में ही परलोक सिधारे और कुछ ही दिनों के उपरांत मन् १५२७ ई० में मीरासाई के पिता रत्नसिंह तथा उनके समुद्र महाराणा साँगाजी की भी मृत्यु हो गई।

इस प्रकार अपनी तेईस वर्ष की अवस्था के भीतर ही, अपनी माता, पितामह, पति, पिता तथा समुद्र के स्वर्गागस्त हो जाने के कारण, मीरासाई के हृदय में निरति का भाव क्रमशः जाग्रत होता गया और साथ ही अपने पितामह परम वैष्णव राय दूदाजी के समर्पण द्वारा आरोपित भक्ति-भाव का बीज धीरे धीरे अङ्गुलि, पल्लवित तथा निर्वर्धित होता हुआ अनुदिन जड़ पक्कता गया। मीरासाई अपने दृष्टदेव श्री गिरिधर लाल के अर्चन, आराधन एवं भजन में ही पहले अपना समय बिताती रहीं, किंतु समयानुसार पीछे मनों का समागम भी होने लगा। इनके समुद्र महाराणा साँगाजी के मरखोपरांत इनके देवर महाराणा रत्नसिंह, विरमाजीत सिंह और उदयसिंह एक के पीछे दूसरे अपने पिता की गद्दी पर बैठे और विरमाजीत तथा उदयसिंह के बीच कुछ दिनों तक महा-राणा राममलजी के राजकुमार पुत्रीराजजी का अनौरस पुत्र जनवीर भी राजा बना रहा, किंतु इनकी झगोटी पर मातु-भतों की बढ़ती हुई भीड़ देखकर महाराणा रत्नसिंह तथा विरमाजीत सिंह ही अधिकतर चिढ़ते थे। इन दोनों ने मीरासाई को, भगवद्भक्ति के आदेश में आकर अपनी कुल-परंपरा के प्रतिमूल, महल छोड़कर मंदिरों में जाने, वहाँ पर भजन गा-गाकर नृत्य करने तथा साधुओं के साथ सन्निध करने एवं उत्सव मनाने से रोकने की अनेक नगर-चेष्टा की, किंतु मन्त्र वे फ़िल रहे। महाराणा विरमाजीतसिंह ने तो क्रोध में आकर यहाँ तक निश्चय कर लिया था कि हम मीरासाई को किसी न किसी प्रकार

जान से मार डालेंगे और इसीलिए एक बार उन्होंने अपने दीवान को मलाह से इनके पास ठाकुरजी के चरणामृत के बहाने किसी दयाराम पंडा के द्वारा गिरफ्तार करवा दिया था, परन्तु मीरोंगई ने उसे हार का नाम लेकर पी लिया। कहा जाता है कि उन्हें कुछ भी नहीं हुआ। इसी प्रकार उनके यहाँ सोंप की पिढारी भेजने तथा उनके खोलने पर भीतर से हार के निकलने की भी कथा प्रचलित है।

मीरोंगई के कष्टों का वृत्तांत सुनकर उनके चचा राज वीरमदेवजी को अत्यंत दुःख हुआ और उन्होंने इन्हें भेड़ते कुलावर अपने यहाँ रखना चाहा। परन्तु कुछ ही दिनों के अनंतर मीरोंगई का भेड़ते में भी रहना कठिन हो गया। जोधपुर के राज मालदेवजी ने सन् १५३८ ई० में राज वीरमदेवजी से भेड़ता छीन लिया। उधर इसके कुछ ही पहले विजमाजीतसिंह को मार कर बनवीर चित्तौड़ की राजगद्दी पर बैठ चुका था। अतएव उनके तथा मुमराल की इन दोनों विपत्तियों ने मीरोंगई के विरक्ति-भाव को और भी दृढ़ बना दिया और इसके उपरांत उन्होंने अपनी जीवन-यात्रा तीर्थाटन करने व्यतीत करने की ठान ली। भेड़ते से घूमती-फिरती वह मथुरा तथा वृन्दावन पहुँची और इन दोनों तीर्थ-स्थानों पर कुछ समय बिता चुकने के अनंतर वे अंत में द्वारका धाम चली गईं। द्वारकाजी में इनका विचार अपनी मृत्यु के दिन तक रहने का निश्चित हो गया और वहीं रणछोड़जी के मंदिर में वे नित्यशः भजन-कीर्तन करने लगीं। उधर सन् १५४० ई० में महाराणा विजमाजीत के छोटे भाई महाराणा उदयसिंह ने बनवीर को परास्त कर अपना राज्य वापस ले लिया। इसी प्रकार इसके तीन ही वर्षों के उपरांत सन् १५४३ ई० में राज वीरमदेवजी ने भी भेड़ते पर अपना अधिकार फिर स्थापित कर लिया। राज्यों के पुनरुद्धार के उपलक्ष्य में दोनों जगहों के राजाओं ने मीरोंगई को द्वारका धाम से फिर वापस बुला लाने की पूरी चेष्टा की और सन् १५४५ ई० में राज वीरमदेवजी के मरने के उपरांत उनके स्थान पर बैठने वाले उनके ज्येष्ठ पुत्र परम वैष्णव राज जयमहलजी ने इसके लिए कुछ भी नहीं उठा रखा किन्तु मीरोंगई अपने निश्चय पर अटल रहीं और अंत में वहाँ शरीर त्याग

कर परमधाम भिधारी । मीरासाई की मृत्यु संभवतः सन् १५६० ई० के लगभग हुई थी । ।

मीरासाई ने अपने पितामह राय दूदाजी के साथ रहकर अपनी बाल्या वरया में ही अच्छी शिक्षा पाली थी और बाद में समयानुसार उन्हें काव्य-कला तथा भगीत-कला में अभ्यास करने का भी अवसर मिल गया था । चित्तौड़ का राजराज भगीतशास्त्र के प्रसिद्ध पिंडान तथा साहित्यज महाराणा कुभा के कारण विख्यात हो चुका था । इस कारण अपनी मुमुराल में भी उन्हें अपनी योग्यता के विनाम के लिए अच्छा बानावरण प्राप्त हो गया । उनके पति केचर भोजराज ने अपने जीवन काल में इनके उल्लाह में किसी प्रकार की बाधा नहीं पहुँचाई और उनके मरणोपरांत युवावस्था के कठोर वैधव्य सहन करने में उन्हें इन बातों से सहायता मिलने लगी । एक उच्च कुल की योग्य स्मरणी की भगवद्भक्ति की ख्याति क्रमशः दूर-दूर तक फैलती गई और मीरासाई के तीर्थाटन तथा द्वारकानिवास के समय तक उनके दर्शनो के लिए बहुत से लोग आने लगे । भारत में प्रसिद्ध प्रसिद्ध भक्तों में मीरासाई की गणना होने लगी और उनको मृत्यु के कदाचित् पचास-भाठ वर्ष भी न होने पाये होंगे कि उनका नाम भक्त-कवि व्यामजो की 'पानी' तथा नाभादासजी के 'भक्तमाल' महेश प्रभो में बड़े शौरव के साथ लिया जाने लगा । इनके प्रेम की महिमा में नाभा-दामजी ने लिखा है—

सदरिष गोपिन प्रेम प्रगट कलियुगहि दिखायो ।
निरग्रंकुश अति निदर रसिक जस रसना गायो ॥
दुष्टन दोष विचारि मृत्यु को उद्यम कीयो ।
बार न बाँको भयो गरल अमृत ज्यों पीयो ॥
भक्ति निसान बजाय के काहू ते नार्ही लजी ।
लोक लाज कुल शृंखला तजि मीरा गिरिधर भजी ॥

इसी प्रकार इससे कुछ ही वर्षों के अनंतर इनके निधन में भ्रुवदासजी ने भी अपनी प्रसिद्ध 'भक्तनामावली' में लिखा—

लाज छोड़ि गिरिधर भजी करी न कछु कुलकानि ।
 सोई मीरा जग विदित प्रगट भक्ति की खानि ॥
 खलिता हू खइ बोलि कै तासों हां अति हेत ।
 आनद सों निरखत फिरै छुंदावन रस खेत ॥
 नृत्यत नूपुर घोषि कै नाचत लैं करतार ।
 विमल द्वियौ भक्तनि मिली तन सम गन्यो संसार ॥
 बंधुनि विष ताकों द्वियौ करि विचार चित आन ।
 सो विष फिरि अमृत भयो तब लागे पछितान ॥

इमके उपगत लिखे जानेवाले ऐसे ग्रंथों में तो इनका नाम कदाचित् ही छूटा हो ।

[२]

मीरोंगई द्वारा लिखे गए कई ग्रंथ सुनने में आते हैं किन्तु उनमें से कोई प्रकाशित हुआ नहीं दीगता । मुसी देवी प्रसादजी ने उनमें लिखे ग्रंथों में से 'नरसीजी का मायरा', 'गीतगोविंद की टीका' तथा 'रागगोविंद' नामक तीन को माना है, किन्तु वे भी लिखते हैं कि मेरे देखने में केवल 'नरसीजी का मायरा' ही आया है । इन उपर्युक्त तीन ग्रंथों को प्रायः सभी लेखक मीरोंगई की रचना मानते हैं । इनमें मिश्रबधुआ ने मीरोंनिमित्त 'सोरठ के पद' की भी चर्चा की है तथा रायबहादुर पंडित गौरीशंकर हीराचंद श्रीराम ने लिखा है "उमका बनाया हुआ 'मीरोंगई का मलार' नामक राग अत तक प्रचलित है"^१ । इसी प्रकार भावेरी महाशय ने मीरोंगई के बनाये हुए गुरुत से मधुर 'गर्गा'^२ नामक गीतों का भी उल्लेख किया है । परंतु जान पड़ता है कि आज तक मीरोंगई के भग्न ग्रंथों का प्रकाशन नहीं हुआ और न

^१ रायबहादुर गौरीशंकर हीराचंद ओझारचित 'राजपूताने का इतिहास' प्रथम खंड, पृष्ठ ३१

^२ गर्गा एक प्रकार के गीत होते हैं जिन्हें विशेषकर गुजराती स्त्रियाँ गाती हैं ।

उनकी अनेक रचनाओं को लिपिबद्ध तक करने की कोई पूरी चेष्टा की गई। छोटे-मोटे बाजार सग्रहों में दिये गए कनिष्ठ भजनों को छोड़कर जो सबसे अच्छा सग्रह आज तक इधर देखने में आया है वह प्रयाग के 'वेलवेडियर प्रेस', द्वारा प्रकाशित 'मीरासाई की शब्दावली' है^१। इसमें 'चेतानी का अंग' में ४, 'उपदेश का अंग' में २, 'विरह व प्रेम का अंग' में ७३, 'मिथिती श्रीर प्रार्थना का अंग' में १५, 'मीरासाई व कुटुम्बिया की कहा सुनी' में ६, 'गगहोली' में ८, 'गगसाधन' में १०, 'रागसोरठ' में ११, तथा 'मिथित अंग' में ३८ पद दिये गये हैं। अंग नामक ये विभाग कदाचित् मपादक महाशय ने अपने यहाँ से प्रकाशित 'सतगानी पुस्तक माला' की अन्य पुस्तकों में दिये गये दंग पर ही किए हों। 'शब्दावली' में कुल मिलाकर, दस प्रकार, १६७ पद आये हैं जिनमें से 'विरह और प्रेम का अंग' वाले १२वें तथा ५६वें एव ७१वें पद क्रमशः 'मिथित अंग' वाले ११वें तथा १४वें एव ७४वें पदों से एक दम मिलते-जुलते हैं और 'विरह और प्रेम का अंग' वाले ६वें तथा ४२वें पद तो मानो एक ही हैं। इसके सिवाय अन्य कई पदों में भी बहुत नी पत्तियों दूसरे पद वाली पत्तियों के समान जान पड़ते हैं। इन उपर्युक्त द्रष्टव्यों के साथ ही हम सग्रह में एक बात यह भी रटफती है कि मपादक महाशय ने कदाचित् इनमें ऐसे अनेक पद रखे हैं जिनका मीरासाई रचित होना सिद्ध नहीं हो सकता।

मीरासाई के पदों में भी कभी-कभी पदों की भ्रांति ही उड़ी दुर्दशा हो गई है। जान पड़ता है, जिस जिमने उन्हें गाया है उस-उमने उन्हें अपने रंग में ही रंगने की चेष्टा की है और साथ ही अपने अपने विचारानुसार मीरासाई के भजनों के दरें पर स्वरचित कितने ही ऐसे पद प्रचलित कर दिये हैं जो बिना प्रयत्नपूर्वक देग्माल लिए मीरासाई रचित ही जान पड़ते हैं। मपादक महाशय अपने सग्रह में तीन-चार ऐसे पद दिये हैं जिनमें गंदास की मीरासाई द्वारा गुरु मान

^१ उसके अतिरिक्त आजकल और भी अनेक ऐसे संग्रह देखने लगे हैं जिन्हें पदों की संख्या तथा उनकी प्रामाणिकता के भी विचार से उससे कहीं अधिक महत्वपूर्ण कहा जा सकता है।—लेखक

लेना लिखा हुआ है, किंतु मीरों का जीवनचरित्र लिखते समय उन्होंने इस बात के प्रमाणित करने की कोई चेष्टा नहीं की है कि रैदासजी मीरोंगई के वास्तव गुरु थे। इसलिए जब तक ऐतिहासिक रूप से यह पता न चल जाय कि रैदास जी मीरोंगई का कभी सत्संग हुआ था तब तक ऐसे पदों को मीरों रचित मान लेना व्यापत्तिजनक हो कहलायेगा। संपादक महाराय ने कदाचित् इसी भ्रम के कारण अन्य बहुत से ऐसे पद भी दे दिये हैं जिनमें यद्यपि रैदासजी का नाम नही आता तथापि वे वास्तव में सतमत वाले किन्हीं साधुओं की ही कृतियाँ हैं। मीरोंगई से उनसे कुछ भी सम्बन्ध नहीं। मीरोंगई के रैदास आदि की भाँति सत मतानुयायी होने का हमारे पास कोई प्रमाण नहीं है। मीरोंगई के इष्टदेव थे गिरधर नामधारी कृष्ण भगवान् ये श्रीर के सगुण की ही उपामना करती थीं। ईश्वर तथा सत्ता के संजघ में प्रकट किये गये उनके विचारों का परिचय आगे देंगे। मुन्शी देवीप्रसादजी ने काशी-नागरी प्रचारिणी सभा द्वारा प्रकाशित ग्रन्थ 'महिला मृदुवाणी' नामक ग्रन्थ में मीरोंगई के केवल २५ भजनों का ही एक छोटा-सा संग्रह दिया है श्रीर लिखा है "हमने भजनों के प्राचीन संग्रह दर-गार जोधपुर के पुस्तक प्रकाश में मंगाए और अन्य विद्वानों के पुस्तकालय भी देखे तो उनमें लिखे हुए मीरोंगई के पदों में से जो यथार्थ पद उनके बनाये हुए हमको जान पड़े वे हम यहाँ ... लिखते हैं।" इन पदों में से केवल १५ पद ऐसे हैं जो उपर्युक्त 'शब्दावली' में आए हैं। इस संग्रह के शेष १० पद नहीं हैं और ये 'शब्दावली' के अंतर्गत नहीं आ पाए हैं।

सामग्री के अपूर्ण रह जाने के कारण मीरोंगई के तात्त्विक सिद्धांत का पता लगाना बहुत कठिन है, परंतु प्रस्तुत असली पदों पर विचार करने से जान पड़ता है कि मीरोंगई के दार्शनिक विचारों की वानगी उनके निर्माताविरत पद में मिल सकती है—

भजि मन चरण कमल अविनासी ॥ टेक ॥

जे ताइ दीसे धरनि गगन बिच ।

से ताइ सष उठ जासी ॥ १ ॥

कहा भयो तीरथ धत कीने ।
 कहा लिपु करवत कासी ॥
 इस देही का गरब न करना ।
 माटी में मिलि जासी ॥ २ ॥
 या संसार चहर की बाजी ।
 साँझ पड्या उठ जासी ॥ ३ ॥
 कहा भयो है भगवा पहन्यो ।
 घर तज भये सभ्यासी ॥
 जोती होय जुगति नाहि जानी ।
 उलट जनम फिर आसी ॥ ४ ॥
 घरज करों अबला कर जॉरें ।
 स्याम तुम्हारी दासी ॥
 मीरों के प्रभु गिरिधर नागर ।
 काटो जम की धँसी ॥ ५ ॥^१

मीरजाई ने इस पद द्वारा अपने इष्टदेव “प्रभु गिरिधर नागर” को ‘अविनासी’ तथा उसके नामनें संपूर्ण इश्यमान सत्कार को उठ जाने वाला अधमा अनित्य ठहराया है। ‘सत्कार’ वास्तव में अक्षर है क्योंकि जिस शरीर को पाकर हमें अभिमान होता है वह भी अंत को ‘माटी’ में ही मिल जाने वाला है और योगी भी अपनी भावना के निष्फल होने पर ‘उलट’ अर्थात् लौटकर पुनर्जन्म धारण करते हैं। मसारी मनुष्य अपने जीवन-काल में भ्रमवश निश्चित पड़े रहते हैं। यह नहीं समझते कि उनका सारा व्यग्रहार अथवा बिहार ‘चहर की बाजी’ अर्थात् चिड़ियों के खेल के समान है जो संध्या का समय आते ही, चिड़ियों के बसेरा पर चले जाने के कारण, बंद हो जाया करता है। इस नाशमान जगत् के आनागमन से मुक्ति पाने के लिए मीरों के विचार में तीर्थ-व्रत करना, काशी ‘करवत’ लेना अथवा भगवा पहनकर अपना घर-बार छोड़

^१ ‘मीरोंबाई की शब्दावली’ (वे० प्रे० प्रयाग), शब्द ३, पृष्ठ १

सम्याप्ती हो जाना बेमार है। इसका उपाय केवल यही है कि अपनी निर्वलता एवं ग्रमहायता पर ध्यान देते हुए एक दास की भाँति भगवान् के प्रति आत्म-नमर्पण कर दे और उनके चरण-कमलों का भजन करे। 'जन्म की पाँसी' अथवा पुनर्जन्म एवं कर्म-बंधन को, प्रसन्न होने पर भगवान् ही काट सकते हैं। इसी भगवान् को मीरोंवाड़े ने 'प्रभु' 'गिरिधर नागर' 'हरि', 'श्याम' 'गोपाल', 'नदलाल', 'राम' तथा 'भ्यामी', आदि कई नामों से पुकारा है। यही मीरों के सर्वस्व गिरिधर गोपाल हैं जिनके सिवाय ससार में उनका 'दूसरा न कोई' है। इनके सामने 'तात, मात, भ्रात, बधु' तक भी अपने नहां और इन्हींके लिए मीरा ने कुल की 'बानि' छोड़ दी और सतों के पाल घैठ-वैठ कर लोक-लज्जा तक को तिलांजलि दे दिया।^१ वास्तव में इन इष्टदेव का रूप भी वैसा है। एक बार जहाँ दृष्टि पड़ी कि फिर लोक या परलोक कुछ भी नहीं मुहाता। इनके वर्णन में मीरों ने कहा है—

मीरन की चद्रकखा सीस मुकुट सोई ।
 बेसर को तिलक भाल तीन लांक सोई ॥
 कुंडल की मलकन कपोलन पर छाई ।
 मनो मीन सरवर तजि मकर मिलन आई ॥
 कुटिल भृङ्गुटि तिलक भाल चितवनि में टौना ।
 खंजन अरु मधुप मीन भूले मृग छौना ॥
 सुंदर अति नासिका सुमीव तीन रेखा ।
 नटवर प्रभु भेष धरे रूप अति बिसेखा ॥
 अधर विष अरुन नैन मधुर मंद हाँसी ।
 दसन दमक दाडिम हुति चमके चपला सी ॥
 सुद घंट किक्किनी अनूप धुनि सोहाई ।
 गिरिधर के थंग अग मीरा बलि जाई ॥^२

^१ मीरोंवाड़े की शब्दावली (वे० प्रे० प्रयाग), शब्द २६ पृष्ठ २४-२

^२ वही, शब्द ६७ पृष्ठ २६-२७

ऐसे ईष्टदेव में मीनों का प्रेम हो जाना कोई आश्चर्य का बात नहीं। एम 'बेटे घर ताली' 'लगने' अर्थात् परम पुरुष से लगन हो जाने का कारण तो मांग का चित्त जगत् की कामनाओं से हट गया है। उनका मन छिछले तालान या गढ़े के पानी अथवा गंगा-यमुना तट में भी नहीं लग सकता अतः ये समुद्र में ही जाकर मिल रही हैं। जिन स्वयं 'दरबार' से ही जान करने की टहर गईं हैं ता फिर हाली मजाली अथवा अधिकारियों की महायत्ना का क्या आयोज्यता हो सकती है ?^१

परन्तु 'प्रेम भगति' का रास्ता निश्चित होता है। यह 'न्यारो' है और स्वयं प्रीति 'दुलहारीमूल' है। ऐसी दशा में भगवान् से प्रेम का निर्माण कर लेना और भी कठिन बात है। चारों तरफ में गल्लो उड़ रहती है और वहाँ तक पहुँचने की राह तक स्पष्टीली है। पैर ही नहीं ठहरने, उट यनों का उपरात मोच-मोच कर रखे जाने पर भी डिगने लगते हैं।^२ जान यह है कि हृदय में मल जत तब न छूट जाय तब तक भनि अथवा प्रेम हो ही कैसे सकता है ? काम चाहान पुच्छे को भौंति लोभ की डोरी महमें गोंधे रहता है गोंध कमाई की भौंति घट में निवाम करता है तथा अभिमान एक ऐसे टीले की रचना कर देता है जिस पर प्रेमरूपी जल ठहरने ही नहीं पाना^३ और अतयांभी में भी कपट फग्न की जान पड़ जाती है। हाँ, मीरों के विषय में यह बात नहीं है। यहाँ तो अनुराग पूर्ण जन्म का है और दोनों दिल ऐसे मिल गए हैं जैसे सोना और माहागा मिल जाते हैं अथवा जैसे चंद्रमा और चक्रोर एक दूसरे में गोंधे रहते हैं।^४ मीरों का कहना है "जिम प्रकार एक अमली अर्थात् नगे बाले के लिए उमरा अमल आधार हुआ करता है उसी प्रकार 'रमैना' मेरा प्राणधार है। चाह केई निदा करे अथवा स्तुति करे। मुझे सिवाय उमरे कोई भी वस्तु पसन्द नहीं।"^५ अथ

^१मीरोंबाई की शब्दावली (बे० प्रे० प्रयाग), शब्द २० पृष्ठ १५

^२वही, शब्द ६१ पृष्ठ २०

^३वही, शब्द १० पृष्ठ ७

^४वही शब्द ११

^५वही, शब्द ६० पृष्ठ २६

पका रंग चढ़ गया और यह अमल किसी प्रकार के उपाय से छूटने वाला नहीं। “दूमरा के प्रियतम अथवा पति परदेशों में रहा कहते हैं जहाँ उन्हें गहुआ पनादि भोजन की आवश्यकता पड़ा करती है, परन्तु मेरा पति सदा मेरे हृदय में ही निवास करता है और उसके साथ मैं दिन रात रहस्यमयी बातें किया करती हूँ।”^१ उनकी ‘सूरत’ मेरे मन में है जिसका ध्यान नित्यशः करती हुई मरदा आनन्द में मग्न रहा करती हूँ और प्रीति की गुमारी सोंप के किनारे समान चढ़ी रहती है। कभी-कभी तो मेरी इच्छा ऐसी होती है —

मैं तो भौरा रमैया ने, देखयो करूँ री ॥ टेक ॥

तेरा ही उमरण तेरा ही सुमरण, तेरा ही ध्यान धरूँ री ॥१॥

जहाँ जहाँ पोंव धरूँ धरणी पर, तहाँ तहाँ निरत करूँ री ॥२॥

मीरों के प्रभु गिरिधर नागर, चरणों खिपट पडूँ री ॥३॥^२

अथवा

गोहनें गुवाज फिरूँ । ऐसी आवत मन में ॥

अवलोक्त बारिज बदन । बियस भई सन में ॥१॥

सुरजी कर लकुट लेऊँ । पीत बसन धारूँ ॥

आधी गोप भेष मुकट । गोधन संग चारूँ ॥२॥

हम भई गुल कामलता । वृदावन बैनों ॥

पसु पंड़ी मरकट मुनी । अवन सुनत बैनों ॥३॥”^३ इत्यादि

अपने प्रियतम के पास पत्र लिखते समय की दशा के विषय में जो मीरों ने पत्र लिखा है वह उद्धृत ही उत्तम है। प्रेम-रस से ओतप्रोत प्रेमी की दशा बड़ी निश्चिन्त है। मीरोंनाई लिखती है—

^१ मीरोंबाई की शब्दावली, (बे० प्रे० प्रयाग) शब्द ६२ पृष्ठ २७

^२ वही, शब्द ३१ पृष्ठ १६-१७

^३ सु० देवीप्रसाद : ‘महिला गृधुवाणी’ (काशी नागरी प्रचारिणी सभा) सन् १९०६ ई०

पतियों में कैसे लिखें, लिखीही न जाई ॥ टेक ॥
 कलम भरत भरो कर कथत, हिरदां रह्यो धरराई ॥१॥
 बात कहूँ मोहि बात न थावै, नैन रहे भरराई ॥२॥
 किस विध चरण कमल में गहिहूँ, सबहि अंग धरराई ॥३॥
 मीरों कहे प्रभु गिरधर नागर, सबही दुख बिसराई ॥४॥^१

वास्तव में यह प्रेम की स्तब्धानुस्था है, जब कि प्रेमी एकदम जड़वत् मूक एवं निश्चल तक हो जाता है और लाख मानसिक प्रयत्न भी उसकी निष्क्रियता दूर नहीं कर पाते। मीरों ने इसी प्रकार, प्रेम की तन्मयानुस्था के वर्णन में भी, किसी ग्वालिन की दशा का परिचय दिया है—

कोई स्वाम मनोहरें शरीरी । सिर धरै मरकिया डोलै ॥
 दधि को भोंव बिसर गई ग्वालिन । हरि स्यो हरि स्यो डोलै ॥१॥
 मीरों के प्रभु गिरिधर नागर । चेखी भई बिन मोलै ॥
 कृष्ण रूप छुकी है ग्वालिन । औरहि औरै डोलै ॥२॥^२

मीराबाई एक बड़े घराने की लड़की और उससे भी प्रतिष्ठित कुल की रमणी थीं, इन कारण, वंश-परंपरा के प्रतिभूल उनका यह पकड़ना देग उनकी और लोग आश्चर्य को दृष्टि से देखने तथा उन्हें अनेक प्रकार से समझाने लगे थे। बार-बार उनकी कुल मर्यादा के साथ साधु सुलभ जीवन की तुलना करते हुए वे उन्हें अपनी लोक-मज्जा की रक्षा करने का उपदेश देते तथा उन्हें भक्तिमार्ग से छुड़ाना चाहते थे। किंतु मीरों का हठ अपूर्व था, एक बार निश्चय कर लेने पर वे सच्ची राजपूत बाला की भाँति अपने आदर्श का त्याग करने में असमर्थ थीं, इसलिए उन्हें अपने पदों में अनेक बार अपनी दृढ़ता का प्रमंग लाना पड़ा है। 'भरो गिरधर गोपाल' वाले पद एवं अन्य और पदों में भी उन्होंने स्पष्ट कह दिया है कि जो होना हो होता रहे अब तो कोई बात छिपी नहीं।

^१ 'मीराबाई की शब्दावली' (वे० प्र० प्रयाग), शब्द ३६, पृष्ठ १६

^२ सु० देवी प्रसाद : 'सहिला मृदुवाणी' (का० ना० प्र० सभा) सन्

नट शीन की भाँति चारों ओर फैल चुका है और लाग जान भी गए हैं। प्रीति करते समय यदि चाहती तो मैं हट भी सकती था, किन्तु अंग गीच धार में आ चुकने पर मोच विचार करने का कोई अंगसर नहीं रह गया। अंग कलानाज नट की भाँति एक पार जहाँ चूक कि फिर कोई 'टौंग' नहीं मिल सकती। मानापमान दोनों को तिर में उतार कर पत्थर दिया^१ और प्रकट रूप में नाचन लगी। अंग तो—

मीरों गिरिधर हाथ थिकानी। लोम कहैं बिसही ॥^२

इसलिये अपना निश्चय यह है—

भली वहाँ कोई बुरी कहाँ मैं। सम लई सीस चढ़ाय ॥^३

मीरों ने प्रेम में इसी प्रकार, आत्म-नमर्पण का भाव भी विद्यमान है। इस रिपय का नीचे लिखा पद गुजराती में भी उद्धृत प्रसिद्ध है—

प्रेमनी प्रेमनी प्रेमनी रे,
मन लागी कटारी प्रेमनी रे ॥ १ ॥
जल जमुना में भरवा गया तों,
हसी गागर साथे हेमनी रे ॥ १ ॥
कोचें ते लोतये हरिजी ये बोधी,
जेस खेंचे तेस तेमनी रे ॥ २ ॥
मीरों को प्रभु गिरिधर नारार,
सोंबली सुरत मुभ प्रेमनी रे ॥ ३ ॥^४

इसमें 'कोचें ते लोतये हरिजी ये बोधी, जेस खेंचे तेम तेमनी रे' पंक्ति विशेष महत्त्व की है। प्रेम पात्र ने प्रेमी को केवल कच्चे धागे में ही पटपुतली की भाँति बाँध रखा है और जैसे चाह वैसे खींच खींच कर नचाता है।

^१ 'मीरोंबाई की शब्दावली' (बे० प्र० प्रयाग), शब्द १७ पृष्ठ २६

^२ वही, शब्द ४२ पृष्ठ २०

^३ वही, रागमारू पृष्ठ २० १

^४ वही शब्द ३६, पृष्ठ १८

मीरोंनाई के विरह-सगंधी पद भी अधिकतर ऐसे हैं जिनसे मीरा का अपने इष्टदेव की पतिवत् मानकर उनसे व्यवहार करना सिद्ध होता है। मीरों का कहना है—‘उठ दुरा की रात है—कि हरि में मेरी रात ही न पृथ्वी। मीरा रात न तो पड़ा हटाया और न मुँह में कुछ बोले हो। स्वप्न में दर्शन दिए और ओं में लुप्त ही जाते हुए दीप्त पड़। मैं अन रह-रह कर पछुताता हूँ।’^१ मैं प्रेम की दीशानी मनी फिरती हूँ और मेरा दर्द कोई पहचान नहीं पाता। रात यह है कि घायल की दशा या तो रायल ही खतला सकता है अथवा उसे घायल करनेवाला जानता है। दर्द से बेचैन होकर अन-वन डोलती फिरती हूँ परन्तु कोई बैध नहीं मिलता। मीना ‘शोकलिया’ के मीरों की पीर नहीं मिट सकती।^२ इन शरण उमने मिलन तक मीना प्रसार से कच नश। शरीर क्षीण होता जा रहा है और मुग्ध से शर-शर ‘पिय पिय’ की आवाज निरन्तर रहती है। निरुद्ध की पीड़ा भीतर सता रही है और यह इसे जान नहीं पता। कैसे चानक रातल ने लिए और मछली पानी न लिए घमड़ाता है उनी प्रकार व्याकुल होने के कारण मेरी भा ‘मुच-मुच’ नष्ट हो गई है।^३ अपना निरगता के विषय में मीरों कहती हैं—

मैं विरहित बैठी जागूँ,
जगत सब सोयै री आली ॥ टंक ॥
विरहित बैठी रंग महल में,
सोतिवन की लड़ पोवै।
इक विरहित हम ऐसी देखी,
असुवन की माखा पोवै ॥ १ ॥
तारा गिण गिण रैग बिहानी,
सुख की घटी कम आवै।

^१ मीरोंनाई की शब्दावली (वे० प्र० प्रयाग), शब्द १ पृष्ठ ३

^२ वही, शब्द ३, पृष्ठ ४

^३ वही, शब्द ४८ पृष्ठ २३

मीरों के प्रभु मिरिघर नागर ,
मिल के थिछुड़ न जावै ॥ २ ॥^१

मीरों ने सबसे स्पष्ट भावोचित उद्गार नीचे लिखे उपालंभ द्वाग व्यक्त किया है—

श्याम ग्हासूँ पैंडो डोले हो ॥
औरन सँ खेले धमार ।
ग्हासूँ मुखहूँ ना, बोसे हो ॥ श्या० ॥ १ ॥
ग्हाँरी गलियो ना फिरे ।
बाके आंगण डोले हो ॥ श्या० ॥ २ ॥
ग्हाँरी ओंगुली ना छुवे ।
बाकी बहियोँ मोरे हो ॥ श्या० ॥ ३ ॥
ग्हारो अँचरा ना छुरे ।
बाकाँ घूँघट खोले हो ॥ श्या० ॥ ४ ॥
मीरों के प्रभु सोवरो ।
रँग रसिया डोले हो ॥ श्या० ॥ ५ ॥^२

मीरोंवाई ने बहुत से पद श्रीकृष्ण की दधि-लीला, वंशी-लीला, पनघट-लीला, चौरहरण-लीला, आदि विविध लीलाओं के विषय में भी लिखे हैं 'जनकी मुंदरता और मधुरता में प्रभावित होकर एवं मीरों की 'पूर्व जन्म का फोल', 'पूर्व जन्म की प्रीति' आदि पुनरुक्तियों पर विचार करते हुए लोग बहुधा उन्हें गोपियों का अवतार कहा करते हैं। यह भी प्रसिद्ध है कि अपनी बाल्यावस्था में मीरों ने श्रीकृष्ण की मूर्ति को देखकर पूछा था कि ये कौन हैं तो किसी ने हँसी में उस मूर्ति को उनका दुल्हा कह दिया था और तभी से मीरों ने श्रीकृष्ण को अपना पति मान लिया था। जो हो, मीरों की भक्ति में दाम्पत्य-प्रेम

^१'मीरोंवाई की शब्दावली' (बे० मे० प्रयाग), शब्द २१ पृष्ठ २३

^२वही, शब्द पृष्ठ २३

का पुत्र प्रायः प्रत्येक स्थल पर वर्तमान है। मीरोंगई के बहुत से पद ऐसे भी मिलते हैं जिनमें उन्होंने अपने कुटुंबियों द्वारा दिये गए कष्टों का भी याद द्युत उल्लेख किया है। पता नहीं ऐसे पदों में से कौन-कौन उनके बनाये हुए हैं और कौन ने प्रकृत है। मुराी देवीप्रसादजी द्वारा मीरों रचित माना हुआ एक पद नीचे देते हैं। मीरों अपने देवर महाराणा से कहते हैं—

मीरों जागो रंग हरी ।
 मय रंग अटक परी ॥ रंक ॥
 गिरिधर गास्यो सती न होस्यो ।
 मन बसिया धन नामी ॥
 जेठ बहू को भातो नहीं ।
 तुम सेवक हम स्वामी ॥ १ ॥
 छाया तिलक मनोहर बानी ।
 सील संतोष सिंगारो ॥
 और कछु न भाये हो राया ।
 ओ गुर ज्ञान हमारा ॥ २ ॥
 गिरिधर घँसी कुटुंबी गिरिधर ।
 मात पिता सुत भाई ॥
 ये धारे गे गुरोरे हो राया ।
 गावै मीरों गार् ॥ ३ ॥^१

इसमें प्रकट होता है कि मीरों ने अपने को गिरिधर के ऊपर निछावर करके किस प्रकार अपना मन विरक्त कर लिया था।

मीरोंगई के पदों में उपर्युक्त बातों के सिवाय काय तथा मंगोल की सामग्री भी प्रचुर मात्रा में मिलेगी। इनका प्रायः प्रत्येक पद ऐसे हृदयस्थित

^१ मुं० देवीप्रसाद 'महिला सृष्टिवाणी' (का० ता० प्र० सभा) सन् १९०५ ई०

अव्यक्त भावों ने भरा हुआ है जो बिना किसी प्रयास के ही अपने स्थान से स्वभावतः निकल पड़े हैं, और इसी कारण जिनका रूप हठात् मंगीतमय बन गया है। इसी प्रकार इनकी रचना में जहाँ कहीं प्रकृत काव्य के चिह्न मिलते हैं वे भी इनके परिश्रम के फलस्वरूप नहीं जान पड़ते हैं। मीरोंवाड़े पहले विशुद्ध प्रेम में मग्न रहने वाली भक्ति मार्गावलंबिनी एक व्यक्ति हैं तब कहीं काव्य अथवा मगीत की रचयित्रो अथवा श्रौंग कुछ हैं। इनके अधिकांश पद गोस्वामी तुलसीदासजी के समान 'ग्रान्तः मुलाय' लिखे हुए जान पड़ते हैं और इनकी कविता रमयान की भाँति धाँचने की नहीं प्रसुन् गाने की चीज है। इनकी रचनाओं को 'लिरिक' अथवा गीत-काव्य कहना चाहिए। 'मेरी गिरिधर गोपाल', 'जगते मोहि नंद नंदन', आदि कई पदों के सिवाय जिनके कुछ अंश ऊपर आ चुके हैं और भी कुछ उत्तम पदों को हम नीचे उद्धृत करते हैं—

(१)

सखी री लाज धैरन भई ॥टे॥

श्री लाल गोपाल के सँग काहे नाहीं गई ॥१॥

कठिन क्रूर अक्रूर आयो साजि रथ कँह नई ॥२॥

रथ चढ़ाय गोपाल लैगो हाथ मीजत रही ॥३॥

कठिन छांती रयाम बिभुरतं विरह रौं तन तई ॥४॥

दास मीरों लाल गिरिधर बिखर क्यों ना गई ॥५॥^२

(२)

रँग भरी रँग भरी रँग सूँ भरी री ,

होली आई प्यारी रँग सूँ भरी री ॥१॥

उड़त गुलाब लाल भये बादल ;

विचकारिन की लगी करी री ॥२॥

^१ Lyric

^२ 'मीरोंवाड़े की शब्दावली' (बे० प्रे० प्रयाग), शब्द १४, पृष्ठ ६

घोघ्रा चंदन और अरगजा .
 केसर गागर भरी घरी री ॥३॥
 मीरा कहे प्रभु गिरिधर नागर ,
 चेरी होय पोंयन में परी री ॥४॥^१

(३)

बादल देग भरी हो, स्याम मैं बादल देव भरी ॥टेक॥
 काली पीली घटा उमगी, बरस्यो एक घरी ॥१॥
 जित जाऊँ तित पानिहि पानी, हुई सब भोग हरी ॥२॥
 जाका पिब परदेस यमन है भोज बार खरी ॥३॥
 मीरों के प्रभु गिरिधर नागर, कीज्यो प्रीत खरी ॥४॥^२

(४)

बसो मेरे नैनन में नवलाल ।

मोहिनी मूरति सोररी मूरति , नैना बने विशाल ॥१॥
 मार सुकुट मकराहत कुडल , अरण तिलक दिव्य भाल ।
 अघर सुधा रस मुरली राजति , डर बैजंती माल ॥२॥
 सुद घटिका कटि तटि सोभित , नूपुर शब्द रसाल ।
 मीरों प्रभु संतन सुखदाई , भक्त बच्छल गोपाल ॥३॥^३

(५)

मन रे परमि हरि के चरण ॥टेक॥

सुभग सीतल केवल कामल, त्रिबिध जाला हरण ।
 जिए चरण प्रह्लाद परमे इंद पदवी घरण ॥१॥

^१ 'मीरोंबाई की शब्दावली' (बे० प्र० प्रयाग). ६, पृष्ठ ४२

^२ वही, शब्द २, पृष्ठ ४०

^३ वही, शब्द रागदेवगन्धार, पृष्ठ २६

जिण चरण ध्रुव अटल कीनों, राखि अपनी सरण ।
 जिण चरण ब्रह्मांड भेज्यां, नखसिख सिरी जरण ॥२॥
 जिण चरण प्रभु परसि लीने, तरी गोतम घरण ।
 जिण चरण कालो नाग नाय्यो, गोप लीला करण ॥३॥
 जिण चरण गोबरधन धान्यो इंद को गर्व हरण ।
 दासि मीरो लाल गिरिधर, अगम तारण तरण ॥४॥^१

मीरों का स्थान संसार के प्रसिद्ध स्त्री-कवियों में बहुत ऊँचा है। मीरों ने कवि होकर कदाचित् कभी लिखने का विचार नहीं किया और न प्राकृत कवियों की भाँति कविमुत्तम प्रतिष्ठा की प्राप्ति उनका कभी ध्येय रहा। उन्होंने पदों की रचना इसलिए की कि वे जिना ऐसा किए रह ही नहीं सकती थीं। मीरों के लिए भी हम वही कह सकते हैं जो ग्रीस देश की परम प्रसिद्ध स्त्री-कवि सैफो^२ (ईसा से पूर्व छठी सदी) के लिए किसी ने कहा है। अर्थात्—

“गीत की चेष्टना और आनंद में मत्त, प्रेम की पुजारिन ।

प्रेम के आनंद और चेष्टना में मत्त, गीत की पुजारिन ॥”^३

और, ये शब्द मीरों के लिए अत्यंत उपयुक्त हैं ।

^१ ‘मीराबाई की शब्दावली’, (बि० प्रे० प्रयाग) शब्द १ पृष्ठ २-३

^२ Sappho.

^३ “Love’s priestess mad with pain and joy
 of song,
 Song’s priestess mad with joy and pain
 of Love.”

(Quoted in Introduction to ‘Sappho’:
 One hundred Lyrics’ King’s Classics
 p. XIV)

मीराबाई की भक्ति का स्वरूप

मीराबाई की उपलब्ध रचनाओं को पढ़ते समय हम भक्ति-साधना के विभिन्न रूप लक्षित होते हैं। प्रसिद्ध है कि उन्हें अपने वचन में ही श्रीकृष्ण की विभी मुन्दर मूर्ति व प्रति-रिणेष आकर्षण हो गया था और वे उसने प्रति भक्ति प्रदर्शन करने लग गईं थीं। मूर्ति को उन्होंने सदा अपने निकट रखने की चेष्टा की और उसे अपना इष्टदेव का प्रतीक मान उसका वे पूजन करती रहीं। श्रीकृष्ण की 'निपट प्रविम छवि' के साथ अपने नेत्रों व उलभ जाने तथा उनसे अग-अग पर मिल जाने का वर्णन करती हुई वे तमय हो जाती दीप्त पड़ती हैं और जान पड़ता है कि उनसे अनुपम सौन्दर्य द्वारा वे पूर्णतः प्रभावित हैं। उनकी यह रूपासक्ति इतनी प्रबल है कि इसके कारण वे एक क्षण के लिए भी स्थिर या शान्त रहता हुई नह। जान पड़ती और उस मनोहर स्वरूप का स्मरण एवं चिंतन करती हुई वे अपना सारा जीवन ही व्यतीत कर देती हैं। कहा जाता है कि मीराबाई ने उस मूर्ति का सदा पौद्गरोपचार के साथ पूजन एवं अर्चन किया, श्रीकृष्ण की मुन्दर-मुन्दर मूर्तियों व दर्शनार्थ वे वृन्दावन जैसे तीर्थ स्थानों में भटकता निर। अन्त में द्वारका में प्रतिष्ठित रण छोर की मूर्ति की आराधना करती हुई वे उससे 'समाकर' अतरंग्य हो गईं।

इसी प्रकार हम यह भी देखते हैं कि मीराबाई अपने इष्ट देव के भजन एवं कीर्तन में मग्न लीन रहती हैं। अपने इष्टदेव की उस मूर्ति व समस्त खड़ी होकर वे उसकी विविध लीलाओं का गान करती हैं और उसने गुणों का वर्णन करती हैं, वे, 'तजि सिंगार बाधि पग घुघरू' और लोक-लाज तनि नाचन का उद्यत हो जाती हैं। वे कहती हैं "गायगाय हरि के गुण निमग्नि" में 'काल व्याल' से बच गई हैं। वे "साधा आगे" ताल परावज मिरंग गाना" का गान होते समय नृत्य करती हैं और अपने इस कीर्तन में इतनी विभोर हो

मीरासाई की उपलब्ध रचनाओं ने अतर्गत उस नीनों प्रकार की मानना विशेष रूप से देखने को मिलती हैं। फिर भी उनमें से किसी न किसी एक का ही प्रधानता देकर उसके अनुसार, मीरा को संप्रदाय विशेष की भक्ति मानने की परंपरा चला निकली है और भिन्न भिन्न लोग उन्हें समस्तः बल्लभ-संप्रदाय चैतन्य-संप्रदाय या निर्गुण-संप्रदाय की अनुसारिणी कहने लगे हैं। प्रथम मत के समर्थकों का कहना है कि मीरासाई के पदों में दीख पड़ने वाली 'उत्त' माधना ने अतिरिक्त उनके अनुमान की पुष्टि कुछ ऐतिहासिक प्रमाणों के द्वारा भी होती जान पड़ती है और इसने लिए वे उत्त संप्रदाय की प्रसिद्ध दो 'वार्त्ताओं' का उल्लेख करते हैं। '२५२ वार्त्ता' के अनुसार मीरासाई को किसी देवराजो अजय कुँवरसाई को भिठ्ठनाथजी ने अपनी शिष्या बनाली थी। इसी प्रकार '८४ वैष्णव का वार्त्ता' के अनुसार उसका स्वयं पुरोहित रामदास बल्लभ-संप्रदाय में दीक्षित हुआ था। इसने सिवान ग्रामे चलकर मेवाड़ राज्य के अतर्गत श्रीनाथजी के मंदिर की प्रतिष्ठा जम जाने पर यह मारा प्रदेश उत्त संप्रदाय का एक प्रधान केन्द्र बन गया और वहाँ की किसी एक मूर्ति को मीरासाई का 'प्रथम इष्ट देव' तक मान लिया गया। परंतु उत्त दोनों वार्त्ताओं की प्रामाणिकता में अभी तक बहुत कुछ संदेह किया जाता है और यदि वे दोनों ऐतिहासिक तथ्या का सच्चा निरूपण देती भी हों तो भी उनल ऊपर दिये गए कतिपय प्रयोगों ने आधार पर ही मीरासाई का भी पुष्टिमार्गानुगामिनी होना प्रमाणित नहीं होता ८४ वार्त्ता में आये हुए गोविंद दुने तथा कृष्णदास के प्रयोगों से तो यहाँ तक अनुमान किया जा सकता है कि मीरासाई के साथ बल्लभ-संप्रदाय वालों का संबंध बहुत अच्छा नही था और उसे सुधारने की चेष्टा भी कभी-कभी होती रहती थी।

मीरासाई को चैतन्य-संप्रदाय की अनुगामिनी सिद्ध करने की चेष्टा करने वाले भी इसी प्रकार की चर्चा करते देखे जाते हैं 'उनका कहना है कि मीरासाई ने समय में श्रीरूप एव सनातन नामक दो गौरीय वैष्णवों का प्रभाव वृन्दावन में बहुत प्रबल था और उन दोनों के भतीजे जीवगोस्वामी के साथ मीरा की भेंट भी हुई थी। प्रसिद्ध है कि मीरासाई अपनी वृन्दावन-यात्रा के अन्तर पर श्री जीवगोस्वामी के मठ पर गयी थी। इनके यह कहला भोजन पर कि मैं स्त्रियों

मे कभी नहीं मिलता उन्होंने उत्तर दिया था “मैं तो अब तक समझता था कि वृन्दावन में भगवान् श्रीकृष्ण ही एकमात्र पुरुष हैं और अन्य सभी लोग मूल स्त्री वा गायी रूप हैं, मुझे आज ज्ञात हुआ है कि भगवान् के अतिरिक्त अपन को पुरुष समझने वाले यहाँ अन्य व्यक्ति भी विद्यमान हैं” और इस ज्ञात से प्रभावित होकर श्री जीवगोस्वामी उनसे गहर आकर मिले थे। इस घटना के अनंतर मीरोंगई का वृन्दावन में उक्त गोस्वामी ने ही निकट कुछ काल तक ठहर जाना तथा सत्संग करना भी उतलाया जाता है। श्री वियोगी हरि ने तो स्पष्ट शब्दों में कह डाला है कि मीरोंगई के “सिद्ध गुरु जीव गोस्वामी ही थे”। वे इसी कारण, चतन्य-संप्रदाय की ही ‘वैष्णवी’ या तथा उन्होंने श्री चतन्य महाप्रभु के सङ्घ में एक पद बनाकर उसमें अपन को “गौरीकृष्ण की दाम्नी” भी मान लिया था, परन्तु मीरोंगई की उक्त वृन्दावन-यात्रा का कोई ऐतिहासिक विवरण नहीं मिलता। हम इस बात का भी अभी तक पता नहीं कि उक्त गौड़ीय वैष्णव भक्तों का भी कभी मेवाड़ की ओर भ्रमण हुआ था वा नहा। मीरोंगई (स० १५१५-१६०३) से श्रीजीवगोस्वामी (स० १५६८-१६५३) अवस्था से कुछ छोटे ठहरते हैं और उनसे लिए प्रसिद्ध है कि अपनी २० वर्ष की आयु में वे निरन्तर वृन्दावन में ही रहे थे। इससे सिवाय श्री वियोगी हरि ने जिस पद का उल्लेख किया है उसका किसी प्राचीन प्रामाणिक सग्रह में मिलना भी सिद्ध नहीं।

उक्त तीसरे मत के समर्थकों का कहना है कि मीरोंगई के मतमतानुमोदित भावों पर स्पष्ट “रैदासी रग” चढ़ा हुआ है और उनकी प्रमलङ्गना-भक्ति में वे ही गार्ते लक्षित होती हैं जो ‘निर्गुणमार्गियों की विशेषता’ है। फिर भी ये लोग मत रैदास एवं मीरोंगई को समकालीन मिश्र करने में सरल होते हुए नहीं देख पड़ते और इनसे उनसे ‘आध्यात्मिक प्रख्या’ करने की चर्चा भर कर देते हैं। अब तक उपलब्ध सामग्रियों के आधार पर उक्त दोनों का समसामयिक होना न देखकर कुछ लोग यह भी अनुमान करने लगे हैं कि मीरोंगई के ऊपर कदाचित् सत रैदास की ‘जानी’ का पूर्ण प्रभाव रहा हो अथवा वे किसी ‘रैदासी सत’ की शिष्य रही हों। नाभादास की प्रसिद्ध ‘भक्त माल’ से पता चलता है कि

महाराष्ट्र के गीतलदास 'रैदासी' कहलाते थे, किन्तु उनसे समय का कोई परिचय नही मिलता। चित्तौड़गढ़ में निर्मित महाराणा कुम्भ के कुम्भश्याम वाले मन्दिर में निकट ही एक छोटा सा मन्दिर बना हुआ है जिसे 'मीरासाई का मन्दिर' कहा जाता है और उस मन्दिर के ठीक सामने बनी हुई एक छतरी के नीचे 'सत रैदास की पाटुका' या दो चरण चिह्न बने हैं। छतरी के भीतरी भाग में, चरण-चिह्न के ठीक ऊपर एक विचित्र आकृति बनी हुई है जिसमें एक मुग, दो हाथ और दो पैर दीप्त पड़ते हैं और जान पड़ता है कि एक ही व्यक्ति पाँच जोड़ पैरों के द्वारा घूम रहा है। आकृति के एक हाथ में कोई छोटी कटारी जैसी वस्तु है जिसे रैदास की 'शेरो' या चमड़ा कान्ने का हथियार विशेष कहा जाता है। आकृति के ललाट पर वैष्णव भेष के अनुमूल तिलक भी निर्मित है जिसे उससे सत रैदास सिद्ध करने के प्रमाण में दिखलाया जाता है। परन्तु, यह सब कुछ होते हुए भी, उस सत रैदास का ही प्रतीक मान लेना, अन्य प्रमाणों के अभाव में उचित नहीं कहा जा सकता। मीरासाई को सत रैदास की शिष्या माना जाय जब उनका समय और भी पहले स्थिर हो सके। वे महाराणा कुम्भ मृत्यु (स० १५३५) की पत्नी सिद्ध हों जैसा कि, बहुत काल से आती हुई जनश्रुति के आधार पर कर्नल टाड ने अनुमान किया था। ऐसी दशा में उनका श्री वल्लभाचार्य (स० १५३६-१५८७) अथवा श्री चैतन्य महाप्रभ (स० १५४२-१५६१) के संप्रदायों की अनुगामिनी होने का प्रश्न भी आप से आप गिर जायगा।

मीरासाई की भक्ति का स्वरूप, वास्तव में, उनके पदा में आये हुए कतिपय सन्तों के आधार पर ही नहीं निश्चित किया जा सकता न, ऐसे किसी निर्णय के प्रमाण में, कुछ विवदितियों की सहायता ले लेने से ही काम चल सकता है। इससे लिए हमें मीरासाई के जीवन वृत्ता पर विशेष ध्यान देने की आवश्यकता होगी और यह भी देखने होगा कि उनका मानसिक विकास किस प्रकार हुआ था। मीरासाई की जीवनी से सम्बन्ध रखने वाली जो कुछ भी सामग्री आज तक उपलब्ध है उससे पता चलता है कि उनके जीवन में दो नितांत भिन्न भिन्न प्रकार की घटनाएँ उनके ऊपर प्रभुत्व प्रभाव डालती रहीं।

इन नाना म मे एक उन्ह, अपने स्वजना से रहित कर इनकी मानसिक प्रवृत्ति को सदा त्वेभ्युक्त एव शोकाकुल करती आइ और दूसरी उमे श्रीकृष्ण का ओर आधिकाधिक ल जाता रही । कहा जाता है कि उनकी कल पाच या छ वर्ष की ही अवस्था में उनकी माता का देहात हो गया और फिर कुछ ही पीछे उनका पिता भी मर गए । अपनी माता न मर जाने व अनन्तर वे अपने पिता रामदूदाजी व साथ रहती गइ और उनका पिता बहुधा लड़ाइयां में भाग लत रहे । जब रामदूदाजी का देहात हो गया और उनके पति भोजराज एव समुर महाराणा भा चल तसे तो उनका आत्माय वर्ग प्राय नष्ट हो गया और व क्रमश अपने को अनेको तथा सुखाविहीन समझने लगा उनका मन पराजित एव विरक्तिपूर्ण हो गया । परन्तु एक ओर जहाँ उनका अपने स्वजना में निष्ठोद होता जा रहा था वहाँ दूसरी ओर वे श्री कृष्ण व प्रति आधिकाधिक प्रिय होती जा रही था और ससार की ओर से उदती हुई उदासीनता उन्हें क्रमश आध्यात्मिक चिंतन की ओर प्रवृत्त होने के लिए प्रवश भी कर रही थी । मीरानाद न वचन में उनका पोषण रामदूदाजी ने यहाँ हुआ था जो एक परमवैष्णव भक्त थे । ततएव श्रीकृष्ण की मूर्ति जिसे उन्होंने सर्व प्रथम काचित् एक गालमुल्लभ खिलवाइ व लिए ही अपनाया था उनके अपने दादा न यहाँ रहते समय, क्रमश उनका इष्टदेव का रूप ग्रहण करने लगी और एक माधारण गुडिया की श्रेणी से निकलकर भगवान् में परिणत हो गई । फिर तो पति का भा देहात हो जाने पर उसका उनके लिए आधार बन जाना तब स्वाभाविक हो गया और वे उसे लीलापुरुषोत्तम श्रीकृष्ण की प्रतिमूर्ति मानकर उसका गुणमान करने तथा उन्हें रिभान का एकमात्र साधन समझने लगी । अन्त में भगवान् के प्रति अनुक्ति ने उनकी उनके भक्तों व साथ भी आत्मीयता स्थापित करती जिनका समग्र व प्रभाव से उन्हें आध्यात्मिक प्रगणा मिल गई ।

इस प्रकार, यदि मीरानाद व मानसिक विकास को उनकी धार्मिक प्रवृत्तियों की दृष्टि से देखते हैं तो हम उनकी भक्ति के साम्प्रतिक स्वरूप व समझने में अच्छी सहायता मिलती हुई गीत पढ़ती है । कोरे मूर्ति पृथक् से

आरम्भ हाकर क्रमशः अवतारी भगवान् श्रीकृष्ण के गुणगान और अन्त में उन्हें निर्गुण ब्रह्म के रूप में देखने में परिणत हो जाना उनकी भाक्ति का विकास का रूप रहा। इस प्रकार उसने अतन्त्र उन सभी साधनाओं का उसमें प्रवेश पा जाना भी काइ असम्भव बात न थी। वर्य के विनास के साथ-साथ मानसिक विकास का होता जाना भी स्वाभाविक है। यदि अनुकूल परिस्थितियाँ का सहयोग प्राप्त होता रहे, तो यह भी आवश्यक है कि उसमें स्थल में सूक्ष्म एवं सूक्ष्म में भी सूक्ष्मतर का और उदने की प्रवृत्ति जाणत हो। मूर्ति के निधिवत् पृथक् एवं अचन की परम्परा भी बल्लभाचार्य के मृत पहल में ही चली आता थी और कीर्तन की पद्धति कम में कम देवर्षि नारद से लेकर मन्त नामदेव तक भलोभाति प्रचलित हा चुकी थी। इन गानों के लिए दोहा अप्रचन न था, निर्गुणापामना के रहस्य का समझने के लिए तथा उसने परिभाषिक शब्दों से परिचित होन के लिए मन्मग की आदर्शरुता थी ना मीराणाड के सम्बन्ध में, सम्भवतः, उनका घर साधुआ के आने रहने तथा उनकी तीर्थयात्रादि से पुरो हो गई। माराणाड द्वारा प्रयुक्त मतमत की शब्दावली मात्र से जबल ज्ञतना हा पता चलता है कि उह इसका भी कुछ परिचय आशय रहा हागा, इस प्रकार की सामग्री उह सुरति शब्दों का साधना से पूरगत न सिद्ध करन के लिए अभा यथ नहा कही ना सकती। इनमें मित्राय उनकी मारी उपलब्ध रचनाओं पर विचार करन पर उह एक मगुणापामना कहन को ही प्रवृत्ति होती है। उनका श्रीकृष्ण के रूप के प्रति प्रमल आकर्षण, उस अनुपम मौर्श्य का नार-धार धरण करना और अपन दृष्टि का एक साकार एवं मनीष पति के रूप में मानकर, उसने त्रिह में आधार होना उनसे निर्गुणापामिक होन में ग्राधा उपस्थित करते हैं। मच ता यह है कि माराणाड का लगाव, सम्भवतः, आर्कषण की एक मूर्ति निशय के साथ आरम्भ हुआ था, उसने मून रूप के प्रात के क्रमशः अधिकाधिक आर्कष होती गई, तीथान्न द्वारा उसकी अन्य मूर्तियाँ से भी परिचिन हो जाने पर, उनकी भावना और भी व्यापक एवं परिष्कृत होती गई। अन्त में अवतारी श्रीकृष्ण को ब्रह्मस्वरूप तक मान लेने पर भी, न एक मति में ही लीन हुई।

मीरोंशई की भक्ति का स्वरूप उस 'प्रेमाभक्ति' के समान है जिसके व्यापक भाव के अन्तर्गत सभी साधनाओं का समन्वय-मा हो जाता है, जिसके पूर्णतः व्यक्तिगत वा आत्मगत होने के कारण किसी विधि-निषेध की आवश्यकता नहीं पड़ती और जिसमें 'तदर्पितापिलाचांगिता' वा 'तद्विस्मरणे परम व्याकुलता' अर्थात् सभी कुछ को अपने प्रमपान के प्रति अर्पित कर देने तथा उसकी लेश-मात्र की भी स्मृति में अधीर एवं बेचैन हो जाने की दशा स्वभावतः उत्पन्न हो जाया करती है ।

जायसी और प्रेमचन्द

[१]

सफे प्रमगाथाओं ने रचयिता दिगम्बरियों में मलिक मुहम्मद जायसी अभी तक सर्वश्रेष्ठ गिने जाते हैं। परन्तु, अन्य अनेक कवियों की ही भाँति, इनके विषय में भी अभी तक पूरी जानकारी नहीं हो सकी है। इन्होंने अपनी रचना 'पद्मावति' में प्रस्तावित है कि इन्होंने उसे जायस में यादगिर लिखा था। किन्तु उसने पहले ये क्यों करते थे जरा से जायस नगर आये इस बात की और कहा पर कोई सन्देह देते हुए नहीं जान पड़ते। जायस नगर को इन्होंने, उक्त रचना की उसी पंक्ति में 'धर्मस्थान' भी कहा है। फिर अपनी 'आखिरी कलाम' नामक रचना में इन्होंने जायस का अपना 'स्थान' भी कहा है और उसमें 'आदि' नाम 'उदयान' का उल्लेख करते हुए उसने पूर्व इतिहास का परिचय देने का भी चेष्टा की है। इस प्रकार जायस नगर के प्रति इनका आनन्दपूर्ण एवं इनके नाम 'मलिक मुहम्मद' के आगे जुड़ गए 'जायसी' शब्द से भी इनका उसने साथ कोई अनिष्ट सम्बन्ध सूचित होता है। इनकी पंक्तियों से हैं—

जायस नगर परम अस्थान् । तहा आइ कवि कीन्ह बखान् ॥

(पद्मावति)^१

जायस नगर मार अस्थान् । नगर क गव आदि उदयान् ॥

(आखिरी कलाम)^२

जायसी ने अपनी 'पद्मावति' में उसके प्रारम्भिक बक्तव्य के लिए जो समय हिजरी ६२७ दिया है जो वि० सं० १५७८ में पड़ता है। परन्तु उस रचना के साथ अशक्य लिखे गए इस बात की चर्चा करते हुए ये नहीं जान पड़ते।

^१ 'जायसी ग्रंथावली' (का० ना० प्र० सभा, द्वितीय संस्करण, सन् १९३७), पृष्ठ १०

^२ वही, पृष्ठ ३८०

उमम इहनि 'शाहेवत' क रूप म शेरशाह का नाम लेकर उसे तन्कालीन 'देहली सुलतान' भी बतलाया है। य वहाँ पर उमर प्रताप, शौर्य एवं तान शीलता की प्रशंसा भी करत हैं जिससे अनुमान किया जा सकता है कि उम रचना का निमाण होन समय दिल्ली का बाग़शाह शेरशाह था। इतिहास त पता चलता है कि शेरशाह ने हुमायूँ को हरा कर वि० स० १५६७ म लख म० १६०२ तक राज्य किया था और यह काल उक्त म० १५६८ से बहुत पीछे तक चला जाता है जिससे कुछ संदेह होने लगता है। अतएव, कुछ लोगों ने अनुमान किया है कि 'पदुमावति' की प्रारम्भिक बातें लिखकर इन्होंने पहले छोट्ट दिया था और फिर उसे बहुत पीछे पूरा किया था। एक अन्य प्रकार की कल्पना यह भी की जाती है कि जायसी की पक्ति म 'सन नर मैं सत्ताइस अहा' तथा, अपितु 'सन नर मैं सैतालिस अहा' होना चाहिए क्योंकि ऐसी दशा म हिजरी मन् ९४७ वह समय अर्थात् उक्त म० १५६७ भी पड़ जाता है जब शेरशाह सूरी का राज्य-काल आरम्भ हुआ था और उसने शौर्य एवं प्रतापदि ने उन्नाहरण मिलन लग गए थे। किंतु इस बात पर विचार करते समय उक्त पक्ति क पाठ भद का भी प्रश्न उठ खड़ा हो जाता है जिसका पूरा समाधान बिना किसी मूल प्रामाणिक प्रति प नहा हो सकता है। 'सन नर स सत्ताइस' क पद म इतना और कहा जा सकता है कि म० १७०७ के लगभग वर्तमान आलाओल नामक एक प्रगता कवि ने भी, 'पदुमावति' का अनुगत करते समय, इसी पाठ को ठीक माना था और उसने स्पष्ट शब्दों म कह दिया है कि 'शेख मुहम्मद जति जगन रक्षित अथ सख्या सप्तविंश नर शत' अर्थात् शेख मुहम्मद अथवा जायसी ने जिस समय 'पदुमावति' की रचना की थी उसने हिजरी सन् को सख्या 'सप्तविंशति नव मत' अर्थात् ९२७ है। 'पदुमावति' की उपयुक्त पूरी पक्तियाँ ये हैं—

सन नव सै सत्ताइस अहा। कथा अरंग चैन कवि कहा ॥^१

× × × × ×

^१'जायसी प्रभावली' (का० ना० प्र० समा, द्वितीय संस्करण, सन् १९३२ ई०), पृष्ठ १०

मेरसाहि देहली मुलतानू । चारिउ रंढ तपै जस मानू ॥
 ओही छात्र छात औ पाटा । सब राजे भुईं घरा सलाटा ॥
 जाति सूर और खांवे सूर । औ सुधिवत सबै गुन पूरा ॥^१

X X X X X

मेरसाहि सरि पूज न कोऊ । समुद्र सुभर भँवारी दोऊ ॥^२

इत्यादि ।

जायसी ने अपनी रचना 'आगिरी कलाम' का निर्माण-काल हि० सन् १३६ दिया है जो रि० म० १५८६ पड़ता है। उस समय आदशाह नगर (शामन काल म० १५८३-१५८७) का राज्य था और कवि ने उसके पराक्रम की भी चर्चा नामोल्लेख करने की है। इससे पता चलता है कि जायसी ने, 'पदुमारति' की रचना आरम्भ करके छोड़ देने पर 'आगिरी कलाम' लिखा था और पोंछे फिर इन्होंने उस अधूरे पुस्तक को भी समाप्त किया था। इनकी उपर्युक्त पंक्ति 'जायम नगर धरम अस्थान'। तहाँ आद करि कीन्ह मरानू' के 'तहाँ आद' से कुछ ऐसा मनेत मिलता है कि उमने पहले ये कहा बाहर अग्रग्य गये होंगे। अतएव, मभय है कि इन्होंने 'आगिरी कलाम' की रचना कहा अन्यत्र की हो और, अभी कागण, उमने अतर्गत 'मोर अस्थान' अथान 'मंग निवान-स्थान जायम नगर है' कहकर अपना परिचय दे दिया हो तथा पीछे जायम लौटकर फिर 'पदुमारति' समाप्त की हो। 'पदुमारति' की रचना का अत करत ममय तक जायसी बहुत बृद्ध भी हो चले थे जितका मनेत इन्होंने उमकी अतिम पत्तियों द्वारा स्वयं भी दे दिया है और वह बहुत स्पष्ट शब्दों में प्रकट है। परन्तु 'आगिरी कलाम' के अतर्गत इन्होंने अभी कोई बात नही कही है, नवल अपने जन्म-ममय के लगभग होने वाले 'भूकंप' आदि का ही उल्लेख किया है। जायसी इस प्रकार कहते हैं—

^१ 'जायसी ग्रंथावली' (का० ना० प्र० समा, द्वितीय संस्करण, सन् १९३५) ई० पृष्ठ ६

^२ वही, पृष्ठ ८

नौसै मरस छतीस जो भण । तब यहि कथाक आधार कहै ॥^१

× × × × ×

बाहर साह छत्रपति राजा । राजपाट उनकहैं विधि छाजा ॥^२

(आगिरी कलाम)

मुहमद विरिध बैस जो भई । जांचन हुत सो अवस्था गई ॥

× × × × ×

विरिध जो सीस डालावै, सीम पुनै तंहि रीस ॥

धूँरी आऊ होहु मुहद, केइ यह दीन्ह असीस ॥३॥^३

(पदुमावलि)

अपने जन्म समय आदि के निषय में लिखने हुए ये 'आगिरी कलाम' के अंतर्गत इस प्रकार कहते हैं—

भा औतार मोर नव सत्री । तीस वरिस ऊपर बधि वत्री ॥

आवत उधत चार विधि डाना । भा भूकर जगत अकुलाना ॥^४

× × × × ×

जायस नगर मोर अस्थान् । नगरक नांव आदि उदयान् ॥

तहां दिवस दस पहुने आप्ठ । भा वैराग बहुत सुख पापुंठ ॥^५

अर्थात् मेरा जन्म नवीं शताब्दी में हुआ था और मैंने काव्य-रचना का प्रारंभ तीस वर्ष का हो जाने पर किया था । मेरे जन्म के समय उपद्रव हुआ था और एक ऐसा भूकंप आया था जिसके कारण ममार नयनीति हो गया था । मेरा स्थान

^१ 'जायसी ग्रंथावली' (का० ना० प्र० सभा, द्वितीय संस्करण, मन् १३३२ ई०), पृष्ठ ३८८

^२ वही, पृष्ठ ३८६

^३ वही, पृष्ठ ३४२

^४ वही, पृष्ठ ३८४

^५ वही, पृष्ठ ३८७

जायस नाम का नगर है जिमका आदि नाम उदयान था । उहाँ पर मैं कुछ काल के लिए एक अतिथि के रूप में आया और वैराग्य हो जान पर मुझे उदा मुग मिला । यहाँ पर उपर्युक्त 'नर सदी' का अर्थ लोग हिन्दी ६०० लगान हैं और कहते हैं कि तदनुसार जायसी सन् १४६४ ई० = म० १५५१ म उन्मत्त हुए थे । परन्तु जहाँ तक पता चलता है 'सदी' एक अरबी भाषा का शब्द है जिसका अर्थ 'तीनों का समूह' अथवा 'शताब्दी' ही हुआ करता है और इस प्रकार 'नर-सदी' से भी अभिप्राय प्रचलित गणना पद्धति के अनुसार हि० सन् ६०० के अत तक का समय होना चाहिए जो हि० सन् ८०० के अनंतर वहाँ तक ममभा जायगा । डा० कुलश्रेष्ठ ने यहाँ पर 'नव' शब्द का अर्थ 'नवीन' मतलाकर जायसी के जन्म-काल को हि० सन् ६०६ म निश्चित करने का प्रयत्न किया है जिसे वे इस बात से भी प्रमाणित करना चाहते हैं कि 'आगिरी कलाम' का रचना-काल इस विचार से जायसी के ३० वें र्द में पड़ता । परन्तु यदि 'पदुमा-वति' का रचनाकाल हि० सन् ६२७ ही मिट होता है तो उनका यह अनुमान अमंगल कहलाएगा । 'तीन बरिस ऊपर करि वदी' का स्वाभाविक अर्थ भी 'तीन वर्ष की अवस्था व्यतीत होने पर' ही हो सकता है । हमने मियाय इस पंक्ति के लिए का उद्देश्य केवल 'आगिरी कलाम' की ही रचना का समय प्रष्ट करना नहीं जान पड़ता । 'भा औतार मोर नर सदी । तीन बरिस ऊपर करि वदी' उक्त एक महत्वपूर्ण पंक्ति है जिसका वास्तविक रहस्य कदाचित् कभी पीछे खुल सके ।

जायसी ने अपनी रचना 'पदुमावति' म अपने चार दोस्तों के भा नाम लिये हैं और उनके नाम इन्होंने यूसुफ मलिक, मालार कादिम, मलोने मियाँ और बड़े शेख दिये हैं । ये चारो ही जायस नगर के रहने वाले मतलाये जाते हैं और इनमें से दो एक के वंशजों का भी अभी तक वहाँ वर्तमान रहना कहा जाता है । स्वयं जायसी ने किसी वंशज का पता नहा चलता । कहा जाता है कि उनने जो पुत्र थे वे किसी मकान से दूरकर मर गए थे जिस घटना ने इन्ह और भी विरक्त बना दिया और ये अपने जीवन के अंतिम दिनों म गृहस्थ छोड़कर पूरे फकीर बन गए । यह भी प्रसिद्ध है कि कुछ दिनों तक फिर ये अमेठी से

कुछ दूरी पर वर्तमान एक जगल में रहने लगे थे जहाँ पर इनका देहांत भी हो गया। इनकी मृत्यु का संवत् प्रायः १५६६ ठहराया जाता है जो 'रिज्जव मन ६४६ हिजरी' के रूप में किमी काजी नसम्द्दीन हुसैन जायसी की 'पाददाश्त' में दर्ज है और जो इसी कारण, बहुत कुछ प्रामाणिक भी समझा जा सकता है। यदि जायसी, अवस्था में, अत्यंत वृद्ध होकर मरे होंगे और यह संवत् इनका जन्म संवत् को १५५१ ही मान लेने पर, इनकी आयु का रेगल ४८ वर्ष की ही होना सिद्ध कर देता है जो तथ्य के प्रतिकूल जाता प्रतीत होता है। अतएव, संभव है कि ये, 'नय मनी' के अनुसार वस्तुतः 'नया शताब्दी में अथात्' १६०० के पहले अवश्य उत्पन्न हुए होंगे। इन्होंने अपनी काव्य-रचनाओं का आरम्भ ताम वर्ष की अवस्था पार कर चुकने पर किया था और स० १५६६ में इनका देहांत हुआ। इनकी रचनाओं की संख्या ५ से अधिक उतलाई जाती है और उनमें से 'पदुमावति' इनकी अंतिम रचना ठहरती है। इनकी समाप्ति के समय तक शेरशाह का राज्यकाल आरम्भ हो चुका था और ये अपनी वृद्धावस्था के कारण 'मीनु' अर्थात् मृत्यु तंत्र की चिन्ता करने लग गए थे।^१

मलिक मुहम्मद जायसी ने अपने 'पीर' के मंत्र में लिखित हुए कहा है—

सैयद असरफ पीर पियारा । जेहि माहि पथ दीन्ह उजियारा ॥

लेसा दिये प्रेमकर दीया । उठी जोति भा निरमल दीया ॥^२

—(पदुमावति)

तथा,

मानिक एक पाएउ उजियारा । सैयद असरफ पीर पियारा ॥

अहोंगीर भिरती निरमरा । कुल जगमहँ दोषक विधि धरा ॥^३

—(आखिरी कलाम)

^१ 'जायसी प्रथावली' (का० ना० प्र० समा, द्वितीय संस्करण, सन् १९३२ ई०) पृष्ठ ३४२

^२ वही, पृष्ठ ८

^३ वही, पृष्ठ २८६

ग्रीक इन पनिया से पता चलता है कि इन्होंने मैयद अशरफ नामक पीर वा ग़र्फी प्रकार के ज्ञान प्रकाश में अथवा उसने द्वाग प्रकाशित उमने किसी वशान द्वाग दीना लो था और ये इस प्रकार, निश्चयी सप्रदाय ने अनुयायी थे । किंतु कुछ अन्य पनियों के आधार पर यह भी अनुमान किया जा सकता है कि ये मुहीउद्दीन नामक किसी अन्य सूफी के भी मुरीद रह चुके होंगे । जैसे,

गुर मोहिदी गेवक मैं सेवा । चलै उताइल जेहिफर खेवा ॥^१

—(पदुमावति) ।

तथा,

पा पाण्ड गुरु मोहिदी मीठा । मिला पंथ सो दरसन बीठा ॥^२

—(अमरावट) ।

इन दोनों सूफी पीरा में मैयद अशरफ सनत जायस के ही निजामी थे और जायसा उनसे वशज शाह मुबारक मोटले के मुरीद थे । मुहीउद्दीन कालपी के ग़ाने वाल थे । अताग्र हो सकता है कि ये पहले पहल मैयद अशरफ के 'तुल' में दीनित हुए हों और पीछे कालपी जाकर गंग मुहीउद्दीन ने समग में भी कुछ काल तन रह हों । इस दूम्मे पीर की जायसी ने कुछ गिमृत गुरु परंपरा भी लिया है जिनके आधार पर ये प्रसिद्ध चिश्ती निजामुद्दीन औलिया के वशज टहरने हैं । निजामुद्दीन औलिया (म० १०६५-१३८१) खगजा मुईनुद्दीन चिश्ती (म० ११६६-१०६३) ने प्रशिष्य तारा फरीद 'शकर गज' (म० १२३०-१३२५) ने प्रधान शिष्य थे और अमीर खुमरो (म० १३१२-१३८१) के गुरु भी थे । इस प्रकार, जायसी का मध्य प्रति प्रसिद्ध सूफी धराने ने साथ रह चुका था ।

जायसी ने समय तक सूफी प्रेम-गाथाओं का पूर्ण विकास नहीं हो पाया था और वेमे काव्य के आदर्श अभी देने गिने ही थे । जायसी ने उन परंपरा

^१ 'जायसी ग्रंथावली' (का० ना० प्र० समा, द्वितीय संस्करण सन् १९३६ ई०), पृष्ठ ६

^२ वही, पृष्ठ ३६१

के लिए 'पदुमावति' के रूप में एक सुंदर नैट प्रस्तुत कर दें और आगे आगे वाले वैसे कवियों के आदर्श बन गए। जायसी की 'पद्मावति' का कथानक शुद्ध भारतीय पात्रों को लेकर भारतीय वातावरण में ही विकसित होता है। इसके घटना-क्षेत्र, अलौकिक पात्रों के क्रिया-कलाप, नायक-नायिका के आमोद-प्रमोद वा विरह-मताप आदि मन्त्रों सारी बातें भारतीय हैं। यहाँ तक कि सिंहलद्वीप तक में भी जो कुछ घटित होता है वह भी भारतीय आदर्शों के प्रतिबिम्बित जाता नही जान पड़ता। किंतु जायसी ने उसका दोचा भारतीय रसड़ा करके भी उसके भीतर प्रधानतः सूफी प्रेम-पद्धति का ही मार्ग प्रचलित किया है।

[२]

जायसी की रचना 'पदुमावति' की प्रेम-गाथा द्वारा अथवा उनके ग्रंथ 'अपरान्त' में वर्णन किए गए मित्रांतों द्वारा जिन प्रेमतत्व का परिचय मिलता है वह वास्तव में बहुत ही उच्च एवं गंभीर है। उस के महत्त्व का पता हमें पहले-पहल उस समय चलता है जब हीरामन तोता द्वारा पद्मावती के रूप एवं गुण का संक्षिप्तमात्र समाचार पाते ही, राजा रतनसेन उसके प्रेम में पड़कर कह उठता है—

तीनि लोक चौदह खँड, सबै परे मोहि सूकि ।

प्रेम छाँदि नहिँ सोन बिछु, जो देखी मन यूकि ॥^१

अर्थात् अब मुझे तीनों लोक और चौदहो भुवन प्रत्यक्ष हो गए और मैंने अपने मन में समझ-बूझ कर देख लिया कि वास्तव में प्रेम के समान कोई भी वस्तु सुंदर नहीं हो सकती। अभिप्राय यह है कि संसार की किसी भी वस्तु में ऐसी सुंदरता नहीं मिल सकती जो प्रत्येक स्थिति अथवा दशा में भी एक समान होकर वर्तमान रहे। यह प्रेम को ही विशेषता है,

सुहृद्मद बाजी प्रेम कै, ज्यों भावै त्यों खेल ।

तिल फूलहिँ के संग ज्यों, होइ फुलायल तेल ॥^२

अर्थात् प्रेम को बाजी किसी प्रकार भी खेली जाय उस में लाभ ही लाभ है जैसे

^१ 'जायसी-ग्रंथावली' (काशी नागरी प्रचारिणी सभा), पृष्ठ ४६

^२ वही, पृष्ठ २६

मिल ने दाने, फूलों के महवास के उपलब्ध में यदि पेरे भी जाते हैं तो अतः म उनका रूप मुगधित तेल बन कर ही प्रकट होता है। प्रेम ने कारण अथवा प्रेम का परिणामग्रूप दुख हो ही नहीं सकता। ईश्वर तो नियम ही है—

प्रेम के आगि जरे जाँ कोई ।

दुख लेहि कर न अँविरया होई ॥^१

अर्थात् प्रेम की ज्वाला में अपने को भस्ममात् कर देने वाले का दुःख कभी व्यर्थ नहीं जाता। उसके दुःखों के साथ ही साथ सुख भी लगा ही रहता है जिस कारण उसने आनन्द में पाया नहीं पड़ पाती और—

दुख भीतर जाँ प्रेम-मधु राखा ।

जग नहिं मरन सँ जाँ चाखा ॥^२

अर्थात् प्रेम की पीर ने साथ ही जो माधुर्य अनुभव में आता है उसका स्वाद इतना तीव्र होता है कि उसने सामने समार में मरण तक का कष्ट ईसते-वेलते नष्ट लेना कोई अनुभव बात नहीं। इस कारण प्रेम निताव रूप से मदा एक समान समझा जाता है और इसकी एकरसता ही हमने वास्तविक सौंदर्य का कारण है। इस अनुपम गुण ने ही संयोग से—

मानुष प्रेम भण्ड बिकुडी ।

नाहित काह धार भर मूठी ॥^३

अर्थात् इस प्रेम ने ही कारण मनुष्य अमरत्व तक प्राप्त कर लेता है, नहा तो हम 'मूठी' भर छार मात्र से बने हुए मिट्टी ने पुतले से हो ही क्या सकता था ? अतएव कवि को हम बात पर पूर्ण विश्वास है—

प्रेम-बंध जाँ पहुँचे पारा ।

बहुरि न मिले आइ एहि धारा ॥^४

^१ 'जायसी प्रभावली' (का० ना० प्र० सं०), पृष्ठ ७३

^२ वही, पृष्ठ ४६

^३ वही, पृष्ठ ८०,

^४ वही, पृष्ठ ७०

अर्थात् जो मनुष्य प्रेम मार्ग का पथिक होकर पार पहुँच गया वह फिर मिट्टा में ही मिलने के लिए इस क्षणभंगुर शरीर को धारण कर नहीं सकता । वह अमर हो जाता है ।

परन्तु प्रेम जितना ही सुंदर और मनोहर है उतना ही उसका मार्ग विषट और दुर्गम है । क्योंकि इस पर चलने वाले के लिए यह आवश्यक है कि वह अपने साधन को सरलता अथवा कठिनता को अपने विचार से एकदम निकाल दे और ऐसा करने के कारण प्रायः देखा गया है कि उसने मार्ग का दग ही विचिन हो जाता है । वह जितना ही उलटे गस्ते में चले और जितना ही कष्ट भेले उतना ही अपने को, उद्देश्य की पूर्ति करता हुआ, पाता है । इसीलिए कवि का रचना है—

उलटा पंथ प्रेम के धारा ।

चढ़ै सरग जो परे पतारा ॥^१

अर्थात् प्रेम का मार्ग ही विपरीत है क्योंकि हमने द्वाग मर्ग पर जाने के अधिकारी बहो बन सकते हैं जिन्होंने पहल अपने की पाताल में डाल दिया हो । इसका अनुसरण करने के प्रथम ही यह समझ लेना आवश्यक है कि अब हम अपने दुख सुख की कोई परवा नहीं करना है । सिंघल द्वीप जाते समय मार्ग में पड़ने वाले विलुप्त समुद्र को पार करने की कठिनाइया का व्योरा, केरट द्वारा, सुन कर, प्रमी राजा रतनसेन इसीलिए सहमा कर उठता है—

राजै कहा कीन्ह मैं प्रेमा ।

अहो प्रेम कहें कुसल खेमा ॥^२

अर्थात् जब मैंने प्रेम मार्ग ग्रहण कर लिया तो अब कुसल-क्षेम के लिए किसी प्रकार की आशा करना ही व्यर्थ है । क्योंकि नियमानुसार प्रेम के रहते कुसल-क्षेम का होना अमभव भी बात है । प्रेम करनेवाले को दुःख भेलना ही पड़ेगा ।

^१ 'जायसी ग्रंथावली', (का० ना० प्र० समा), पृष्ठ ११२

^२ वही, पृष्ठ ७१

करि ने इस बात को स्पष्ट करने हुए कई स्थलों पर बहुत से उदाहरण भी दिए हैं । जैसे—

प्रेम-फाड़ जो परा न छूटा ।

जीउ दीन्ह वै फाँड़ न टूटा ॥

गिरगिट छुँद परं दुख सेता ,

खन खन पीत रात खन सेता ॥

जान पुछार जो या बनवासी ।

रौब रौब परे फाँड़ नगवासी ॥

पोगन्ह फिरि फिरि परा सो फाँड़ ।

उदि न सके चरमा भा बोड़ ॥

‘मुयों मुयों’ अहमिसि चिहाई ।

खीही रोस नागन्ह धै लाई ॥

पंडूक, सुआ, बंक वह चीन्हा ।

जोह मिउ परा चाहि मिउ दीन्हा ॥

तीतिर मिउ जां फाँड़ है, निसि पुकारे दोख ।

मो कित हँसारे फाँड़ मिउ (मिलै) कित मारे होइ मोगर ॥^१

जानहि भौर जो तेहि पय लुटे ।

जीउ दीन्ह खी त्रिण्डु न छूटे ॥

अथवा,

छोहि पथ जाइ लो होइ अरासी ।

जोगी, जती, तथा सन्यासी ॥

भोग किए जी पावत भंगू ।

तजि सो भग कहै करत न जंगू ॥

साधन्ह सिद्धि न पड़े, जी लमि सधै न तप ।

सांघे जाने बापुरा, करे जो सोस कलप ॥

^१ ‘जायसी-रंघावली,’ (का० ना० प्र० स०), पृष्ठ ३६

का मा जोग कथनि के बधे ।
 निकसै छिठ न बिना दधि मये ॥
 जो लहि आप हेराइ न काई ।
 सो अहि हेरत पाव न सोई ॥
 प्रेम पहार कठिन बिधि गदा ।
 सो पै चढ़ै जा सिर साँ चढ़ा ॥
 पंथ सूरि कर उठा अकूरु ।
 चोर चढ़ै की चढ़ मंसूरु ॥^१

और,

ना जेइ भयउ और कर रंगु ।
 ना जेइ दीपक भयउ पतंगु ॥
 ना जेइ करा मृग के होई ।
 ना जेइ आपु मरै जित खोई ॥
 ना जेइ प्रेम छाँटि एक भयऊ ।
 ना जेहि हिये मोंक डर गयऊ ॥

तेहि का कहिय रह्य जित, रहै जो पीतम लागि ।

जो वह सुनै लेख धँसि, का पानी का आगि ॥^२

अयात् प्रेम के पदे म जो पड़ गया वह कभी नहीं छूटता । प्राण दे देने पर भी उसने पदे का टूट जाना कठिन है । गिरगिट को अनेक कष्ट फैल कर भी क्षण क्षण पर पीले, लाल अथवा श्वेत रंग का होना पड़ता है । मोर को वन में रहकर अपना रोम-रोम नागपाश में डालना पड़ता है, जिसके कारण उसने परत पर पदे के चिह्न तक पड़ जाते हैं और वह बड़ी होकर उड़ने में असमर्थ हो जाता है, वह रात दिन “मुयों” “मुयों” कह कर चिंहाया करता है और क्रोध में आकर दीड़-दीड़ कर साँपों को खाता फिरता है । इस पदे का चिह्न, इसी

^१ ‘जायसो-ग्रंथवली’, (का० ना० प्र० सं०), पृष्ठ १८

^२ वही, पृष्ठ ११३

उपजी प्रेम-पीर जेहि आई ,
 परबोधक होइ अधिक सो आई ।
 अमृत खात कहत विष जाना ,
 प्रेमक वचन मीठ कै माना ।^१

अर्थात् जिस के हृदय में प्रेम की कमक बैठ गई उसे यदि समझाया-बुझाया जाय तो उस पर प्रभाव उलटा ही पड़ा करता है और पोड़ा कम होने की जगह बढ़ने लगती है । प्रमाधेश में उसे भली से भली बान बुरी जान पड़ती है और वह केवल प्रेमसन्धो वार्त्तावान को ही अपने अनुसूल सनभा करता है । वह अपने शरीर तक की रक्षा के विचार से इस प्रकार उदामीन हो जाना है कि उसे किसी बात की पर्या ही नहीं रहती । क्योंकि—

जेहि के हिये प्रेम-रंग जाता ।

वा तेहि भूख नीइ बिसरामा ॥^२

अर्थात् जिस के हृदय में प्रेम ने रंग जमा लिया उस के लिए भूख, निद्रा अथवा विश्राम का आना असम्भव है । उसे शांति मिल ही नहीं सकती । उस की मानसिक स्थिति का वर्णन करता हुआ स्वयं गजाननसेन पद्यावली से कहता है—

✓ | मुनु, धनि ! प्रेम मुरा के विप ।
 मरन जियन हर रहै न हिप ॥
 जेहि मर तेहि कहों संतारा ।
 की सो घूमि रह की मतवारा ॥
 सो पै जान विषै जो कोई ।
 पी ॥ अधाइ जाइ परि सोई ॥
 जा कहै होइ बार एक लाहा ।
 रहै न कोहि विनु छोही वाहा ॥

^१ 'जायसी-ग्रंथःवली', (का० ना० प्र० समा), पृष्ठ ११

^२ वही, पृष्ठ ६६

अर्थ बरब सो देइ बहाई ।
की सय जाहु, न जाइ बियाई ॥
रातिहु दिवस रहै रम भीजा ।
लाभ न देख न देखी छोजा ॥^१

अर्थात् हे प्यारी, प्रेम गन्तव्य में, मटिंग ने ममान है जिस का पान करने ही जीवन-मरण तक का भय एकदम जाता रहता है । जिमने एक बार भी इसे पी लिया उसने लिए यह मसार कुछ भी नहा है और वह मट ने कारण मतगाला होकर डोलता फिरता है । इस की मादकता का प्रभाव वही जानता है जो इसे पीता है और पीकर तृप्त होना नहीं जानता उल्टि पीने-पीते निद्रा में मग्न हो जाता है । जिसे एक बार भी इसकी प्राप्ति हो गई वह हमने मिला रह ही नहीं सकता और सदा हमने लिए अधीर हुआ फिरता है । अपनी मारी मगसि की तिलाजलि देकर मानो वह मन में ठान लेता है कि चाहे मर कुछ चला जाय किन्तु मैं इस रम का आम्वादन नहा छोड़ सकता । अतएव रात दिन वह इसी म म अपने को भिगोये रहा करता है और अपने लाभ अथवा हानि की आश कुछ भी ध्यान नहा देता । प्रेमी अपने को, एक प्रकार से एकदम खोकर, अपना अस्तित्व ही नष्ट कर देता है जिसे स्पष्ट करते हुए जायमी ने राजा रतन मेन की अवस्था का चित्र इस प्रकार रखा है—

बैद समुद्र जैस हाइ मेरा ।
गा हेराइ अस मिलै न हेरा ॥
रगहि पान मिला जस होई ।
आवहि खोइ रहा होइ सोई ॥^२

अर्थात् जिस प्रकार बैद का समुद्र में मिलन हो जाय और वह दँदन पर भी न मिला सके अथवा जिस प्रकार पान का पत्ता रगों में मिलकर अपना अस्तित्व खो देते उसी भाँति राजा ने अपने को खोकर प्रेम में मिला दिया और प्रेमी

^१ 'जायसी ग्रंथावली', (का० ना० प्र० सं०), पृष्ठ १६१

^२ वही, पृष्ठ ११४

एव प्रेम-पान मानो दो से एक हो गए । प्रेम-प्रभाव का इससे उत्कृष्ट उदाहरण और क्या हो सकता है ?

[३]

जायसी व अनुसार, इस प्रकार, प्रेम एक नित्य, सुंदर, एकरम एव एकानिष्ठ आनन्दप्रद पदार्थ है जिससे उपलब्ध में प्रेमी की भाति-भाति के कष्ट भेलान पड़ते हैं । यदि अगसर आ जाय तो, इसके लिए, अपने प्राणों तक की ब्याहुति देना अनिवार्य हो जाता है । प्रेम की मनोवृत्ति इतनी प्रबल है कि वह सदा एकभाव बना रहने के लिए प्रेमी को बाध्य किए रहती है, जिससे उसका माग जीवन ही एकोन्मुख एव एकनिष्ठ हो जाता है और वह दूसरे किसी काम का नहीं रह जाता है । वह अपने को अपने प्रेम-पान के हाथ सदा के लिए बेच-सा देता है, जिस कारण उसने छोटे-बड़े सभी काम इस एक ही निमित्त से किये गए जान पड़ते हैं । वह प्रेम से भिन्न किसी दूसरी बात की ओर जा ही नहीं सकता । वह गत दिन प्रेम के नशे में चूर अथवा प्रेम के आनन्द में भिभोर हुआ रहता है और उसे अपनी मुछ तक नहीं रह जातो । प्रेम का प्याला एक बार होडा लगते ही प्रेमी का मानो कायापलट-सा हो जाता है और वह एकाएक अपनी वर्तमान अवस्था का परित्याग कर एक निश्चित जगत् में प्रवेश करता है, जहाँ की मारी प्रस्तुती ने उसके मानसिक रंग में ही रजित होने के कारण, अपने अशेष मनोगन्ध का स्थापित करना उसके लिए सुलभ प्रतीत होने लगता है । वह अपने उद्देश्य की पूर्ति के साधन में सहमा आत्म समर्पण कर बैठता है । अतएव उसने सभी कार्य, श्वास प्रश्वास अथवा जीवन-मरण तक इसीने हेतु निश्चित हो जाते हैं । इस प्रभाव द्वारा पूर्णतः अभिभूत होने के कारण वह अपने मार्ग की बाधाओं को एकदम तुच्छ गिनने लगता है ।

प्रेम की मनोवृत्ति के अंतर्गत, जायसी व अनुसार, किसी पदार्थ के आत्ममान करने की अभिलाषा अथवा चाह का होना परमावश्यक है । इस बात की उन्होंने हिरामन तोता द्वारा पद्मावती का रूप-दर्शन करवाकर राजा रतनसेन के हृदय में तथा राजा रतनसेन के अंग एव प्रयत्न की कथा कहला कर पद्मावती

के मन में एक दूसरे को देखने के लिए तोत्र उत्कटा की उत्पत्ति द्वारा स्पष्ट किया है। यह दर्शन की लालमा, उसी प्रकार, रागचेतन द्वारा पद्मावती की प्रशमा सुनने के उपरांत नादगाह अलाउद्दीन के हृदय में उत्पन्न हुई चाह के समान नहा है। क्योंकि जिस वस्तु को अपना देने के लिए राजा रतनसेन उत्सुक होता है वह उसने लिए बाल्य में एक अपनी ही चीज है जो दुर्भाग्यवश 'मात समुद्र पार' पड़ गई है और जिसकी सूचना उसने लिए, एक बार फिर से स्मरण करा देने का ही काम करता है, उसका कोई नजोन परिचय नहा देती। परन्तु अलाउद्दीन की अभीष्ट वस्तु एक दूसरे राजा की अपनी विनाशिता पत्नी है, जिसका वर्णन सुनकर वह एक प्रकार की कामगमना की तृप्ति के निमित्त एकाएक अवार हो जाता है। अलाउद्दीन की चाह उसकी भोग जिप्पा से रजित होने के कारण वास्तविक प्रेम के महत्त्व की नहा पहुँचती। किन्तु राजा रतनसेन की अभिलाषा का आधार, कोई रहस्यपूर्ण पूर्व सन्ध होने के कारण, उसकी दर्शनोत्कटा का रूप आरम्भ से ही विगृह्यजित ता दीप्त पड़ता है, जिसने कारण हम रात्ता रतनसेन के पूर्वानुराग की ही पूर्ण नियोग में परिणत पाते हैं।

उक्त रहस्यपूर्ण पूर्व सन्ध का परिचय जायसी ने स्पष्ट शब्दों में कहा नहीं दिया है, जिस कारण, अच्छे एवनिष्ठ प्रश्न के लिए पहले किसी एक निर्दिष्ट भावना का होना परमावश्यक मानकर, उसने प्रभाव में, राजा रतनसेन का केवल रूपवर्णन सुनते ही निरह के वशीभूत हो जाना अनुसुप्त एवं नकली तब समझा गया है।^१ परन्तु, बाल्य में, एसा ममभूता ठीक नहां जान पड़ता क्योंकि पहले तो जायसी ने अपनी प्रेम गाथा की रचना प्रधानतः भारतीय पद्धति के ही अनुसार की है और प्रायः सभी नामगो तक भारतीय भाषा में ही लिया है, जिस कारण उनके मुस्लिम धर्मावलम्बी होते हुए भी इस रचना में हिंदुओं के जन्मानुवाद की छाया आ पड़ती कोई आश्चर्यजनक बात नहीं है। दूसरे जिस प्रेम-तत्त्व को स्पष्ट करने के लिए उन्होंने इस रचना का आरम्भ किया था वह मूलतः ईशरोन्मुख प्रेम है जो सारे ब्रह्मांड के मूलधार जगन्नियता

परमेश्वर के प्रति उद्दिष्ट होने के कारण 'धरम क प्रीति' बनकर मग्न हृदय में एक ममान ही ग्रार्भिर्भूत हो सकता है। इसमें, सूफी-संप्रदायवालों ने सिद्धांतानुसार परमात्मा से विछुड़ी हुई जीवत्मा की विरह-व्यथा का आरम्भ से ही वर्तमान रहना अनिवार्य सा है। जायसी ने इन दोनों कारणों के संज्ञेत अपने ग्रंथ 'पदुमा-ति' में दिए हैं किन्तु, उनके उद्देश्यानुसार, प्रधानता दूसर को दी मिली है। आण्य प्रेम तत्त्व विषयक जायसी की विशिष्ट भावना की ध्यान में रखते हुए उनका क्या वर्णन के किसी ग्रंथ को सहना अस्याभाविक जतला देना भ्रम रहित नहीं कहा जा सकता।

उक्त पूर्व सन्ध की ओर मर्जित करते समय जायसी ने राजा रतनसेन के निमित्त पद्मावती का पूर्वनिश्चित सन्ध तथा पद्मावती के लिए राजा रतनसेन का पूर्वनिश्चित सन्ध, इन दोनों बातों के विषय में उल्लेख किया है। राजा रतनसेन के बचपन में ही उनकी सामुद्रिक ज्ञेयाओं को देखकर पंडित कह देता है—

रतनसेन यह कुल निरमरा ।
रतनजोति मनि साथे परा ॥
पदुम पदारथ लिखी सो जोरी ।
बोद सुरज जस होइ अजोरी ॥^१

अर्थात् यह रतनसेन अपने कुल की उच्च बनानेवाला है, इसने मस्तक पर एक विशेष ज्योतिस्वरूप चिह्न दिखालाई देता है। इस कारण इसकी जोड़ी के लिए पद्मपदार्थ (पद्मावती) निश्चित है और इन दोनों का संयोग सूर्य-चंद्रमा के संयोग के समान उजियाला कर देगा। इसी प्रकार पद्मावती का 'मपन-विचार' बतलाती हुई उसकी सखी कहती है—

पन्डित खंड कर राजा कोई ।
सो आवा वर तुह कहं होई ॥

चोड़ मुरुप्र सा होइ बियाहू ।
चारि विधसब बेधव राहू ॥
जस ऊपा कह अनिरुध मिला ।
मदि न जाइ लिखा पुरमिला ॥^१

अर्थात् तुम्हारे स्वप्न का हाल जानकर यह प्रतीत होता है कि परिचम देश का कोई राजा आया है, यही तुम्हारा घर होनगला है। तभी सूर्य और चन्द्रमा का मिलन होगा और मारी शिख गाघाएँ नष्ट हो जायेंगी। यह मयोग भी उसी प्रकार पूर्वलिखित और अवश्यकारी है निम्न प्रकार प्रसिद्ध ऊपा अनिरुद्ध का समागम था। यह किसी भी प्रकार मिटाया मिट नही सकता। इन बातों से स्पष्ट जान पड़ता है कि कवि, यहाँ पर राजा रतनसन एवं पद्मावती के पारस्परिक प्रेम का कारण उनका पृथक्निधाननिहित नियमा अथवा वृत्त-मन्त्रा का ही अतर्गतनिर्दिष्ट कवन का प्रयत्न कर रहा है।

इसी प्रकार, प्रम द्वारा अभिभूत राजा रतनसन के हृदय में दादस्त उत्पन्न कर उस विचलित होन से उन्नात न लिख, जो अतः मिहलद्वीप के देव मन्त्र म 'मन्त्र अप्रुत' अथवा आकाशवाणी द्वारा, कहलाएँ गइ हैं उनसे भी पता चल जाता है कि कवि न विरह-मन्त्रों का विचार है तथा प्रम और विरह के सम्बन्ध का उद्घाटन वह किस प्रकार करता है। नैम—

प्रेमहि सौँह विरह रस रसा ।

मैन के घर मधु अमृत बसा ॥^२

अर्थात् निम्न प्रकार मानें कि प्रम अथवा मधुकाश में अमृतरूपी मधु मचित रहा करता है उसी प्रकार प्रम न अतर्गत विरह भी निधान करता है। विरह को मन्त्र मन्त्र प्रम न भीतर निहित समझना चाहिए क्योंकि, कवि के अनुसार, धाम्नीन में विरह ही एक मूल पदार्थ है जिस में अमरत्व का गुण वर्तमान है और निम्न न लिख प्रम का आनिमाय दृष्टा करता है। दूसरे शब्दों में प्रम का अस्तित्व

^१ 'जापसी-प्रयावली' (का० ना० प्र समा), पृष्ठ १७

^२ वही, पृष्ठ ८०

यदि है तो, वह विरह के ही कारण है क्योंकि वही प्रेम का मार है। अतएव, 'धरम क प्रीति' अर्थात् सच्चे प्रेम की उत्पत्ति के साथ ही विरह का भी जाग्रत होना कोई आश्चर्य की बात नही और न, इसीलिए, 'रूप वर्णन मुनते ही रतनसेन के प्रेम का जो प्रजल और अदम्य स्वरूप दिखाया गया है' वह अनुपपुक्त ठहराया जा सकता है। कवि का उद्देश्य 'पदुमावति' में राजा रतनसेन अथवा पद्मावती को, वस्तुतः, साहित्यिक नायक अथवा नायिका के रूप में चित्रित करने का नहीं था, इसलिए पूर्वानुराग में भी पूर्ण विरह के लक्षणों का अनुभव कर दोषारोपण करना ठीक नहीं।

जायसी ने अपने निर्दिष्ट प्रेम मार्ग को इस विरह के ही कारण अत्यंत विकट एवं दुर्गम भी बतलाया है। क्योंकि विरह, इनके अनुसार, ससार की सभी कठोर वस्तुओं से भी कठोर एवं क्रूरतापूर्ण है। विरह की ये एक प्रकार की प्रचंड ज्वाला के समान बतलाते हैं और बढते हैं—

जग महेँ कठिन अङ्ग के धारा ।

तेहि सँ अधिक विरह के मारा ॥^१

अर्थात् ससार में मनसे कठिन वस्तु तलवार की धार हुआ करती है किन्तु विरह की ज्वाला उससे भी वहीं अधिक, प्रजल और वृष्टदायक सिद्ध होती है। इन दोनों में कोई समानता ही नहीं।

बिरहा कठिन काल के कला ।

बिरह न सहै काल यह भला ॥

काल कादि जिय लेइ सिधारा ।

बिरह-काल मारे पर मारा ॥

बिरह आगि पर मेलै आगी ।

बिरह घाव पर घाव बजागी ॥

^१ 'जायसी प्रेमावली' (का० ना० प्र० ५०), (भूमिका भाग) पृष्ठ ४३

^२ वही, पृष्ठ ७३

विरह बान पर बान पसारा ।

विरह रोग पर रोग सँचारा ॥

विरह साल पर साल नयेला ।

विरह काल पर काल दुहेला ॥^१

अर्थात् विरह मूर काल का ही रूप है तब भी काल का आक्रमण महा जा मक्ता है, परंतु विरह नहीं महा जाना । इसका कारण यह है कि काल तो जगल प्राणों को ही लेकर चला जाता है, किंतु विरह मरे हुए को भी मारने पर उद्यत रहता है । यह आग पर अधिक आग डाल देता है, पाग पर पाग पैदा करता है, गण पर गणों को जीछार किया करना है, गेग पर नए गेग मड़ाना है, कसर ने अदर कमक चुभाना रहता है, जिस कारण उसका प्रभार काल में भी ऊपर काल के आक्रमण के समान है । विरह ने जगजग मनुष्य के लिए, कोई भी वस्तु असह्य नहीं ।

परंतु, जायमी के अनुसार, उपर्युक्त विरह-तत्त्व की व्यापकता स्थूल मान जाति तक ही सीमित नहीं समझी जा सकती । यह विरह ब्रह्माण्ड के अन्य अंशों तक भी अपना प्रभार डाले बिना नहा रहता । यह एक उन्मादि है और—

विरह के आगि मूर जरि कोषा ।

रातिदि दिवस जरै छोदि ताषा ॥

खिनाहि सरग खिन जाइ पतारा ।

धिर न रहै एहि आगि अपारा ॥^२

अर्थात् विरह-आगि की ज्वाला के ही प्रभार में आकर स्वयं मृत्यु तक गत दिन जलता और काँपता रहता है । एक क्षण के लिए भी वह स्थिर नहीं रहता बल्कि कभी स्वर्ग और कभी पाताल की ओर उस का जाना-जाना लगा रहा करता है । जायमी ने कहीं-कहीं प्राकृतिक वस्तुओं को विरहो रतनमेन के अधित हृदय, नागमती के अश्रु गिंदु अथवा विरह-यन्त्रादि के द्वारा भी प्रभावित होना

^१ 'जायसी प्रभावली (का० ना० प्र० सभा), पृष्ठ १२१

^२ वही, पृष्ठ ८८

दिखलाया है। इस कारण किसी किसी ने कवल इतना ही समझा है कि उनका अभिप्राय इस “हृदयहारिणी और व्यापकत्र विधायिनी पद्धति” द्वारा “गह्वर प्रकृति की मूल आभ्यन्तर जगत् का प्रतिबिम्ब मात्र” दिखाना मात्र था। किन्तु ऐसा समझना उचित नहीं जान पड़ता क्योंकि उपर्युक्त अवतरण से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि कवि को ब्रह्मांड की धनुष, वास्तव में, अपने मूल कारण परमात्मा से बिछुड़ी हुई होने के कारण, स्वयं भी विरह-व्याधित-सी समझ पड़ गई है। नायको की इस समझ का स्पष्टीकरण गोस्वामी तुलसीदास की निम्न लिखित पंक्तियों में भी किया जा सकता है। जैसे—

बिछुरे समि रवि, मन ! नयननि तें पावत दुख बहुतेरो ।
 भ्रमत समित निसि दिवस गगन महँ तहँ रिपु राहु बबेरो ॥
 जयपि अति पुनीत मुरसरिता तिहँ पुर सुजस घनेरो ।
 तजँ चरन अजहँ न मिटत नित बहियो ताहु केरो ॥^१

अर्थात् ० मन ! मय चक्रमा एव मूर्ति तक उन (त्रिराट्-स्वरूप परमात्मा की) आभा में विमग्न हान न कारण ही अनक दुःख भेलते रहते हैं, वे आकाश में घम घम कर गत दिन एकत रहते हैं और अपने प्रवल गनु राहु का भय भी उन्हें मदा बना रहता है। इसी प्रकार यद्यपि गंगा नदी अत्यंत पवित्र है और उसका वश भी नाग और पैला हुआ है, किन्तु उक्त भगवान् के चरणा से अलग हो जान न का कारण उसका भी व्यग्र होकर निरंतर चहते रहना प्राण तर नश छूट पाया है।

[४]

नायका द्वारा निर्दिष्ट प्रेम सत्य को विशेषता उससे मूलतः विरहगमित होने में ही प्रत्यक्ष होती है। उन विरह के महत्त्व को लक्ष्य कर के ही उन्होंने

^१ 'जायसी-प्रधावली' (का० ना० प्र० स०) (भूमिका भाग)
 पृष्ठ २२

^२ 'तुलसी-प्रधावली' (का० ना० प्र० सभा), अंक २, पृष्ठ ५०६

प्रमत्त का भाग का इतना कठिन और दुस्तर्ग प्रतीत होता है। प्रमत्त का आधार स्वयं परमात्मा एवं सारे ब्रह्माण्ड की एकता में प्रतिष्ठित है। निम्नोक्त बात का कारण भाग सृष्टि आरम्भ से ही पूर्ण निष्ठा की भाँति निरंतर वचन ब्रह्म डालती चला आ रही है। मूल-मवध पर आश्रित रहने का कारण प्रमत्तना उच्च, आकर्षक और चिरस्थायी है और निराला आत्मिकता आत्मिकता का मूलनिष्ठा में ही वर्तमान रहने का कारण वह इतना व्यापक, महत्त्वपूर्ण अथवा अनिवार्य सिद्ध होता है। अपनी वास्तविक स्थिति का पता लगाने का मनुष्य का पुरानी बातें स्मरण में आ जाती हैं और वह साचता है—

हुता जों एकहि सग, ही तुम कहें धीछुरा ?

अब जिउ उठै तरंग मुहमद कहा म जाइ किछ ॥^१

अर्थात् मनुष्य एक ही साथ रहने वालों में किम प्रकार भिन्न हो गया। मनमें आनन्द मनुष्य में भाँति भाँति का भाव होता हो रहा है और अपना निश्चित स्थिति का हाल कहने नहीं करता। जायसी ने जीवमात्र पर परमात्मा का आत्मिक निष्ठा अथवा जीवमात्र द्वारा परमात्मा की मूल निष्ठा का कारण निम्न काल्य निष्ठा नारण का प्रतीत होता है जो देखने में इस्लामा मत का अथवा मनुष्य के शरीर के समान जान पड़ता है। किन्तु उसका निष्ठा-भाव पर निष्ठा करने हुए, हम उसे हिंदू योगशास्त्रों अथवा मनुष्य का प्रतीक का भाग में आनन्द, विविध अंतराओं का समग्रिण ही कह सकते हैं।

जायमी द्वारा निश्चित सिद्धता का अनुसार, इस कारण, प्रमत्त का वास्तविक महत्त्व का अर्थ आत्म-ज्ञान अथवा अपने आनन्द परमानन्द की भीतर छिपा हुआ है, जिसके लिए प्रमा का अपने अंतर्गत का भाव की आवश्यकता हुआ करता है। अतएव जायमी का प्रमत्तत्व में मानविक पक्ष प्रधान है और शारीरिक गौण है, तथा इस कारण, कथामय का अनुसरण करने वाले भावों में मानव के लाव-कृत्य में अधिक उच्च परात्मिक शुद्ध आनन्द की ही आनन्द देना उचित समझें। जायमी का 'परमात्मता' एक प्रकार का

^१ 'जायसी-ग्रंथावली' (का० ना० प्र० सभा) पृष्ठ ३४२

द्वितीयक काव्य है जिसमें राजा रतनसेन और पद्मावती की प्रेम-कथा के वर्णन द्वारा कवि ने अपने प्रेम-तत्त्व के सिद्धांत को समझाने का प्रयत्न किया है और इस बात का उन्होंने उक्त ग्रंथ में उपसंहार भाग में स्पष्ट रूप से उल्लेख भी कर दिया है^१। किंतु ध्यानपूर्वक देखने से पता चल जाता है कि अपने उक्त आदर्शों की ओर ही विशेष रूप से उन्मुख रहने के कारण, वे बहुत कुछ घटाने बढ़ाने पर भी, प्रेम-कहानी को उचित ढंग से निग्राहने में भलीभांति कृतकार्य नहीं हो पाया है। प्रेम कहानी में आए हुए ऐतिहासिक अंश तथा कवि के मनोगत सांप्रदायिक भावों ने भी इसकी सफलता में, कदाचित्, बहुत कुछ बाधा पहुँचाई है। प्रथम के कारण, उद्देश्यानुसार जोड़ी गई नवीन बातों का वेमेल होना खटकता है तो द्वितीय के कारण, भागवत में आकर कवि द्वारा उल्लिखित योग-सम्बन्धी बातों का यथार्थत्व प्रकट होता रहना अरुचिकर प्रतीत होना लगता है।

‘पटुभावति’ ग्रंथ में, अपने प्रियतमा पद्मावती से भेंट करने के उद्देश्य से, विकट सिंहलगढ़ पर विजय प्राप्त करने के इच्छुक, राजा रतनसेन को महादेव ने जो-जो उपाय बतलाए हैं वे ठीक-ठीक वे ही हैं जिन्हें एक योगी अपने शिष्य को समझाने के लिए रूपक का साधारण रंग देकर, बतला सकता था। वास्तव में, कवि ने इसी स्थल पर आत्म-दर्शनाभिलाषियों के लिए आत्मसाधन का उपदेश भी दे दिया है जो उनमें प्रेम-तत्त्व-साधना-सम्बन्धी सिद्धांतों का सारस्वरूप है। महादेव ने राजा रतनसेन से इस प्रकार कहा है—

गढ़ तस बोक जैसि तोरि काया ।
 पुरुष दखु ओही कै छाया ॥
 पाइय नाहिं जूझु हठि कीन्हे ।
 जेइ पाया तेइ आपुहि चीन्हे ॥
 नौ पौरी तेहि गढ़ मकियारा ।
 औ तहँ फिरहि पौंच कोटवारा ॥

दसवें दुवार गुप्त एक तावा ।
 अगम चढ़ाव बाट सुठि बौका ॥
 भेद जाइ कोइ ओह पाटी ।
 जो सह भेद चढ़ै हंडू चोटी ॥
 गढ़ तर कुंड सुरंग तेहि माहों ।
 सहै बड़ पंथ कहीं तेहि पाहों ॥
 चोर घैठ जम मैधि मँवारी ।
 जुधा दैत जस काव जुझारी ॥

जस मरजिया ममुद्र घैम, हाथ आय तब सीप ।
 हँदि लेइ जो सरग दुआरी, चढ़ै सो सिधलदीप ॥

दसवें दुवार ताल कै लेखा ।
 ठनटि त्रिस्टि जो लाव सो देखा ॥
 जाइ सो तहाँ मौस मन बंधी ।
 जस घँसि लीन्ह कान्ह कालिंदी ॥
 तू मन नाथु मारि कै मौसा ।
 जो पै मरहि आपु करि भासा ॥
 परगट लोकरार बहु बाता ।
 गुपुन लाठ मन जासी राता ॥
 ही ही कहत सबै मति खोई । ✓
 जो तू नाहि आहि मब कोई ॥
 जियतहि जुं मरै एक बारा ।
 पुनि का मीजु को मारै पारा ?
 आपुहि गुरु सो आपहि चेला । ✓
 आपुहि सब श्री आपु अवेला ॥

आपुहि मीच जियन पुनि, आपुहि तब मन सोई । ✓
 आपुहि आपु करै जो चाहै, कहीं सो दूसर कोई ॥^१

^१ 'जायमी-ग्रंथावली' (का० ना० प्र० सभा), पृष्ठ १०२-६

अर्थात् हे राजा रतनसेन, यह सिंहलगढ़ उसी प्रकार दुर्गम है जिस प्रकार तुम्हारा शरीर है और यदि सच पृष्ठो तो, यह उमीकी एक छाया मात्र है। अतएव केवल हठपूर्वक युद्ध करने से ही हम पर विजय नहा मिल सकती। इसे रही पा सकता है जिसे अपने आपको पहचान हो जाय। इस गढ़ में नव दरवाजे हैं जिन पर पाँच दुर्ग-रत्नों का सदा पहरा पड़ता रहता है। इसमें एक ठसवा गुप्त-द्वार भी है जिस पर चढ़ना अत्यन्त कठिन है क्योंकि उस तक जानेवाला रास्ता बहुत ही टेढ़ा-भेड़ा है। इस मार्ग को पार करने वाला केवल वही हो सकता है जो गढ़ के सारे भेदों का जानकार हो तथा जिसे चोटियों की चाल से चलना भी आता हो। गढ़ के ही नीचे एक झुंड में होकर उस द्वार तक एक सुरंग लगी हुई है; वही रास्ता है। इसलिए, चोर जिस प्रकार संध ठीक करके अंदर घुसा करता है, जुआ खेलनेवाला ढोंग लगाकर बाजी मारता है और समुद्र में डूबकर 'मरजिया' सीप निकालता है, उमी प्रकार जो उक्त स्वर्ग-द्वार का पता पा लेगा वही सिंहलगढ़ पर चढ़ सकेगा। दशम द्वाज, वामन में, ताड़ न ममान ऊँचाई पर है इसलिए उसकी दृष्टि लगाने वाले ही उसे देख भी सके हैं। वहाँ पर पहुँचनेवाला अपने मन एवं प्राणों को बश में करने पर ही जा सकता है। जिस प्रकार वृष्ण ने लमुना में बूढ़कर नाग नाथ लिया था उसी प्रकार तुम भी अपने प्राणों को रोककर मन की जीत लो और अपने आपको निद्ध कर लो। प्रकट में तो लोकाचार का गते करने जाओ, किंतु गुप्तरूप में अपनी प्रियतमा पर सदा ध्यान लगाए रहा करो। 'मैं मैं' कहते कहते तुमने अपनी मारी मुक्ति गी दी है इसलिए तुम्हारे ममत्व छोड़ने पर ही मन कुछ हो सकेगा। 'मैंने-जी' जुट कर एक बार यदि अहंकार को नष्ट कर दोगे तो फिर मृत्यु अथवा मरने वाले की आश्चर्यता ही न रह जायगी। तुम मय गुरु और स्वयं शिष्य ही हो, स्वयं तुम अनेक ही मन कुछ हो। मृत्यु-जीवन, शरीर अथवा मन मन तुम्हारे ही अंतर्गत हैं। अपने आपको जान लेने वाले के लिए कोई वस्तु गहरी नहीं।

उपर्युक्त अवतरण में आत्म-दर्शन के उद्देश्य से की जाने वाली योग-साधना का उपदेश स्पष्टदीप्त पड़ रहा है। जायगी यहाँ पर सिंहलगढ़ की दुर्जयता

एक उम पर विजय प्राप्त करने के लिए साधनों का उल्लेख करते जा रहे हैं, किंतु, वास्तविक उद्देश्य कुछ और ही रहने के कारण, इनके वर्णन में वह स्वाभाविकता नहीं दी जाती। इन मिथ्याता का ज्ञान रखनेवाले को शीघ्र पता चल जाता है कि 'आपुहि चीन्हे' से यहाँ कवि का अभिप्राय आत्म ज्ञान से, 'नी पौरी' द्वारा नव ज्ञानियों से, 'पाँच कोटवाग' द्वारा काम, क्रोध, लोभ, मद एवं मोह से, 'दमये दुवार' द्वारा ब्रह्म से, 'कुड' द्वारा कुडलिनी से, 'मुरग' द्वारा सुपुत्रा नाड़ी से, 'माँम मन रैंधी' द्वारा प्राणायाम और मनोनिग्रह से, "दाँ ही" कदत द्वारा अहंकार से तथा 'जियतहि जुँ मँ एक बाग' द्वारा जीवन्मुक्ति प्राप्त करने से है। इसी प्रकार 'चढे हाट चोटो' से यहाँ तात्पर्य साधकों के पिपीलिका मार्ग से ज्ञान पड़ता है। यह भी निहित हो जाना है कि कवि ने कुड को 'गदतर' कहकर कुडलिनी की स्थिति मूलाधार के निकट बतलायी है 'दसैं दुवार' को 'ताला पैं होना' कह कर ब्रह्मरूप के स्थान का सचेत मानव शरीर के सर्वोच्च प्रदेश अर्थात् जिगभाग के भी ऊपर किया है। 'आपुहि गुरु मो आपुहि चेला' इत्यादि में लेकर 'कहाँ मो दूसर कोट' तक के उसके कथन का उद्देश्य 'एक मेवा द्वितीय ब्रह्म' एवं 'अहं ब्रह्मास्मि' अथवा 'तत्त्वमसि' का प्रतिपादन मात्र है। वास्तव में 'पटुमानसि' 'पद्मानन' की प्रेम कहानी और प्रेम तत्त्व का रहस्य ही कुछ ऐसा है। जायमी ने 'अग्रराघट' में कहा भी है—

कहा सुहृद्गद्गद् प्रेम कहानी।

सुनि मो ज्ञानी भये प्रियानी ॥^१ ✓

अर्थात् जायमी द्वारा कथित प्रेम-कहानी को सुनकर तत्त्वज्ञानी लोग योगी हो जाते हैं।

जायमी ने 'पटुमानसि' के अंतर्गत जहाँ राजा रतनसेन के पुत्रापुराण का वर्णन किया है और पद्मावती के नव शिष्य या वर्णन सुनकर उसका मूर्छित हो जाना दर्शाया है वहाँ पर, इसी कारण, उसने द्वारा उस दशा का परिचय इस प्रकार दिलवाया है जिससे जान पड़ता है कि वे किसी योगी के मुह में उसकी

समाधि का दर्शन करा रहे हैं। मुर्त्ता से जगकर वहाँ गया स्तनसेन एक पागल के समान ब्रह्मने लगता है और एक योगी के समान वह उठता है—

हो तो अहा अमरपुर जहां ।
इहां सरनपुर आपुन कहां ॥
केह उपकार मरन कर कीन्हा ।
सकति हुंकारि जीउ हरे लीन्हा ॥
सोचत रहा जहां सुख साया ।
कस न वहां सोचत विधि राखा ? ॥
अब जिउ उहां इहां तन सुना ।
कब लागि रहै परान भिहूना ॥^१

और, इसी प्रकार जायसी ने उपर्युक्त रचना के 'लक्ष्मी समुद्र खंड' में पद्मावती के द्वारा भी कहलाया है—

काथा उद्धि चितव दिउ पाहां ।
देखौ रतन सो हिरदय माहां ॥
अनहुं आदि दरपन मोर हिया ।
तेहि महँ दरस देखायै पिया ॥
नैन निषर पहुँचत सुखि कुरी ।
अवतेहि लागि मरी मैं कुरी ॥
पिउ हिरदय महँ भेंट न हाई ।
कोरे तिलाव कहीं केहि रोई ॥^२

जिससे स्पष्ट है कि पद्मावती प्रेमिका यहाँ पर एक साधारण नायिका नहीं है। वह अपने प्रिय-यात्र स्तनसेन को, एक पहुँचे हुए साधक की भाँति, अपने हृदय के भीतर ही देखा करती है। इसके सिवाय वह अन्यत्र ब्रह्म को ही सर्वव्यापी रूप में सर्वत्र देखने वाले की भाँति भी कहती है—

^१ 'जायसी ग्रंथावली' (का० ना० प्र० ५)

^२ = ५१ पृष्ठ ३००

हरि सिगार तापहँ का जाऊँ ।
 छोड़ी देखहुँ ठावहिँ ठाऊँ ॥
 जौ जिठ महं तौ उहँ पियारा ।
 सन मन सौ नहिँ होइ निनारा ॥
 नैन साहिँ है तुहँ समावा ।
 देगो तहां नाहिँ कोउ छावा ॥^१

अतएव, जायसी द्वारा दिये गए प्रेम-नृत्य के वर्णन की एक दूसरी प्रधान विशेषता उनसे द्वारा इसे आध्यात्मिक रूप प्रदान कर देने में है जिससे दृक् मजाजी और दृक् हकीकी में यन्तुतः कोई अंतर ही नहीं रह जाता । सच्चा एवं पूर्ण प्रेम नशा एकानिष्ठ बनकर मन्ना कुछ को अपने ही रंग में रँग देता है जिस कारण ऐसे प्रेमी एवं प्रेमिका की प्रत्यक्षतः दीप्त पड़ने वाली काम-रेलि तक एक अलीकिक रूप ग्रहण कर लेती है । राजा रतनसेन के नियोग का अनु-भय करने वाली पद्मावती के प्रति उनकी धाय जो कुछ कहती है उससे प्रतीत होता है कि जायसी के इस प्रेम का आदर्श बहुत ऊँचा है और इसमें आत्म मयम का भी अंश है ।

जोवन तुरी हाथ गहि लीजिय ।
 जाओ जाइ तहँ जाइ न बीजिय ॥
 जंवन जोर मात गज अहँ ।
 गहहुँ ज्ञान ओकुस जिमे रहै ॥^२

तथा,

कहेसि पेम जौ उपना, चारी ।
 बांधु सत्त मन डोल न भारी ॥
 लेहि जिठ मेह होइ सत्त पहारु ।

हित हरिवंश के 'हित चौरासी' पद

[१]

गोस्वामी हित हरिवंश राधावल्लभोप मंत्रदाय के सर्व प्रथम आचार्य थे । वे अपने रचनाओं के मातृ के कारण श्रीकृष्णचंद्र की वंशी के अवतार भी माने जाते थे । उनका पूर्व नाम केवल हरिवंश था और उनका जन्म म० १५५६ की चैत्र सुदि एकादशी के दिन, ^१ मथुरा से चार मील दक्षिण की और ग्रादगाँव नामक स्थान में हुआ था । उनके पिता का नाम दयान मिश्र था । वे गौड़वशीय ब्राह्मण थे और उनकी माता का नाम तारावती था । बाल्यावस्था में लेकर मृत्यु-भयने उनका प्रायः मपूर्ण जीवन-काल ब्रजमंडल के ही अतर्गत व्यतीत हुआ था । कुछ लोगों का अनुमान है कि वे महारनपुर जिले के देववन गाँव में भी रहे थे और उनके वंशज आजकल देववन एवं बृन्दावन में रहा करते हैं । कहते हैं कि पहले वे निम्नी माध्व-मंत्रदायानुयायी गोपाल भट्ट के शिष्य थे और फिर निम्बार्क मतानुवर्त्ती हो गए थे । परंतु, श्री गंधिका द्वारा स्वप्न-काल में भन ब्रह्म कर लेने के कारण, आगे चल कर इन्होंने अपना धन नवीन मंत्रदाय चलाया । इस मंत्रदाय की स्थापना के उपलक्ष में इन्होंने अपने इष्टदेव श्री राधावल्लभ की मूर्ति म० १५८२ में प्रथमयी और म० १५६१ में

१ "पन्द्रह सौ उनसठ समस्त सर, वैशाखी सुदि ग्यार सोमवार ।

तब प्रगटे हरिवंश हित, रमिक मुकुट मणिमाल ।

वर्म ज्ञान खंडन करन, प्रेमभक्ति प्रतिपाल ॥"

—किसी भगवत मुद्रित रचित 'हित हरिवंश चरित्र' से डा० दीन दयालु गुप्त के ग्रंथ 'अष्टाक्षर और वल्लभमंत्रदाय' के पृष्ठ ६४ पर उद्धृत । (जान पड़ता है कि उपर्युक्त प्रथम पंक्ति में चैत्र को ही, दक्षिणी प्रमाणानुसार, वैशाख लिख दिया गया है—लेखक) ।

इन्होंने उसका सर्व प्रथम पटमहोत्सव किया। तबसे ये निरंतर वृंदावन में ही विरक्त होकर निवास करने लगे तथा वहीं से, कुछ दिनों के अनंतर, इन्होंने अपने मत का प्रचार भी आरंभ कर दिया।

प्रसिद्ध है कि स० १६२२ के लगभग उन्हें ओरछा-नरेश महाराज मधुकर शाह के राजगुरु हरिराम व्यास ने शास्त्रार्थ के लिए ललकाए था, परंतु उनके मभेस्पर्शी उत्तर से हार मानकर उन्होंने उनकी शिष्यता स्वीकार कर ली थी। उनकी शिष्य-परंपरा के अवगत व्यास जी के अतिरिक्त सेवक जी, ध्रुवनाथ जी, चाचा हित वृंदावन तथा हठी जी आदि अनेक प्रसिद्ध भक्त हो गए हैं, उनके गोप्योक्त वास की तिथि का पता अभी तक निश्चित रूप से नहीं चल पाया है। उनके चार पुत्रों के नामधनचंद्र, कृष्णचंद्र, गोपीनाथ और मोहनलाल वतलाये जाते हैं और उनकी एक पुत्री का भी होना प्रसिद्ध है। उनकी स्तुति, बडना, यशोमर्णन अथवा चरित के विषयों को लेकर अनेक रचनाएँ की गई हैं जिनमें से 'हित जू की सहस्र नामावली', 'हित जू की मंगल' तथा 'सेन बानी' अधिक प्रचलित हैं और अतिम पुस्तक छोटी होने पर भी विशेष भाग्यशाली महत्त्व की है। हितहरिवंश की प्रशंसा में प्रसिद्ध भक्तमाल-रचयिता नाभादास ने भी एक छप्पय लिखा है और उसमें, इनके 'भजन की रीति' की अपूर्वता का उल्लेख करते हुए, कहा है कि इसे कोई 'सुदृढ़' अर्थात् सौभाग्यशाली ही जान सकता है।^१ उनकी भक्तमाल के टीकाकार प्रियादास के अनुसार ये राधा को कृष्ण से भी अधिक प्रधानता देते थे और निरंतर उनकी कृपा दृष्टि की चाहना करते करते इन्होंने त्रिधि-निर्बंध तक की तिलाजलि दे दी थी।

गोस्वामी हित हरिवंश की निजी रचनाओं में से 'राधानुधानिधि' ग्रंथ संस्कृत में है। इसमें कुल भिलास केवल १७० श्लोक में जिनसे उनके रचयित का प्रगाढ़ पांडित्य अलीभाँति प्रकट होता है। हिन्दी में लिखी गई इनकी एक मात्र पुस्तक 'हित चौरासी' नाम से प्रसिद्ध है जो वस्तुतः चौरासी पदों का एक मंजु मान है। इसके पदों का कोई शिष्यानुसार दिया गया क्रम नहीं है और -

^१ 'भक्तमाल' (भक्तिसुदाचिंदु स्वाद नाम की टीका सहित) पृष्ठ ६०६

इनमें इस प्रकार की अन्य कोई विशेषता है। ये पद भिन्न-भिन्न चौदह रागा में विभक्त कर उन्हीं अनुसार प्रकाशित हैं और किम-न्मि राग के अन्तर्गत कितने-कितने पद आये हैं इसका विवरण एक 'फलस्तुति' के कवित्त में दिया है। जैसे,

छै पद विभास मांक, सात हैं विलायल में,
 टोही में चतुर, आसावरी में द्वै बने ॥
 सप्त हैं घनाभी में, जुगल चलंत बलि,
 देवराधार पद्य, दोंय रस सौ सने ॥
 सारंग में पौड़श है, चार ही मलार, एक,
 गौड में मुहायी, नव गौरी रस में भने ॥
 पद कव्यान निधि, कान्हरे बदारे वेद,
 बानी हित जू की सब, चौदह राग में गने ॥१॥'

परन्तु उक्त 'फलस्तुति' अथवा ग्रंथ में सङ्गृहीत किसी पद से भी इस रचना के निर्माण-काल का पता नहीं चलता। जान पड़ता है कि सङ्गृहीत पदों की रचना समय-समय पर हुई होगी और अतः, इन्हें स्वयं हित हरिवंश जी अथवा उनके किसी शिष्य ने एकत्र करके संग्रह का नाम 'हित चौरामी' दे दिया होगा। इस प्रकार के फुटकर पदों की रचना, कम से कम अपभ्रंशनालीन चौरामी सिद्धों के ही समय से, होती चली आ रही थी और उन्हें, इसी प्रकार भिन्न-भिन्न रागों के अन्तर्गत सङ्गृहीत करने की प्रथा भी प्रचलित थी। संस्कृत-कवि जयदेव, मैथिली कवि विलायति, उगला-कवि चंडीदान ने उसी परंपरा का अनुसरण किया था और उसीकी कड़ी जैसे सत कवि भी अपनाते आ रहे थे तथा हित हरिवंश के समसामयिक 'अष्टछाप' के वैष्णव कवि तक उस समय ऐसा ही करते थे।

'श्री हित चतुराशी संवक दासी' (श्री चून्दावन धाम, हिताब्द ४४६)

[२]

चौरासी पदा में से लगभग दो तिहाई से अधिक रचनाएँ श्री राधा एवं श्रीकृष्ण के पारस्परिक प्रेम और विविधि विनोदपूर्ण लीलाओं से परिपूर्ण हैं और शेष एक तिहाई में भी अधिकतर ऐसी ही कविताएँ हैं जिनमें उसी युगल मूर्ति के रूप-स्तूपण अथवा हान-भान का वर्णन किसी न किसी प्रकार से किया गया होना पड़ता है। राधाकृष्ण की कुछ लीला का ज्ञान ही इस संप्रदाय की सर्वोच्च साधना कहो जाती है जिसे उसके अनुयायियों ने 'परम रस माधुरी' का नाम दिया है। सिद्धांत निरूपण इनका लक्ष्य नहीं और, इसी कारण, चौरासी पदा में से केवल एक-दो ही ऐसे मिलेंगे जिनमें उसकी चर्चा है। वर्णन-विषयक पदों में भी वृन्दारन, मोहन या उनकी बशी के सख में जो रचे गए हैं वे उतने सुंदर नहीं हैं जितने वे जो उनकी प्रेयसी श्री राधा का वर्णन करते हैं और ऐसे पद, याम्पतन में, बहुत मनोहर हैं। उनमें उल्लेख्य शब्द चयन और सुंदर पद विन्यास ऐसे हैं जिनके कारण उनमें गद्यत्व स्वाभाविक गुण आ गया है।

इनकी अपूर्वता दर्शाने के लिए अनेक उदाहरण दिए जा सकते हैं। यहाँ पर, पहले पदल हम दो-चार ऐसे पद दे रहे हैं जिनमें श्री राधाजी के सार्ध, और विशेषकर उनसे नेत्रों का वर्णन है। कवि ने किसी सखी द्वारा उनसे नेत्रों के विषय में, उन्हींके प्रति, कहालाया है—

अति ही अरुण तेरे नेत्र मलिन ही ।

आलस जुन इतरात रंगमगे, भये निशि जागर मलिन मलिन ही ॥१॥

शिथिल पलक में उठति गोलक गति, बिधो मोहन मृग सकत चालिन ही ॥२॥

इत्यादि ।

अर्थात् हे सखी, तेरे नेत्र बहुत ही लाल हो गए हैं। रात भर जगे रहने के

कारण इनमें मुकुमारता के साथ-साथ कुछ मालिन्य भी आ गया है, और ये आलसी, बिनु, माय हो, कुछ रंगीले भी हो जाने से, थोड़ा-बहुत इतराने हुए से दीप्त पड़ रहे हैं। ये इनने प्रभावशाली हैं कि शिथिल पलकों के भीतर-भीतर मचरण करने वाली इनकी पुतलियाँ तक, चाणों की भाँति, मोहन-रूपी मृग को देख डेती हैं और उमरा चलना फिरना गड़ हो जाता है। भाव यह कि रात-भर तैलि करते करते सगे हुए भी ओढ़प्य और राधा, एक दूसरे को छोड़कर, मिथाम के लिए अलग नहा जा पाते। इसी प्रकार इन नेत्रों को लक्ष्य कर एक अन्य स्थल पर गड़ भी कहते हैं—

खंजन मीन मृगज मद मंटन,

कहा कहीं नैननि की बातें ।

सुनि सुंदरी कहाँ लौ सिलई,

मोहन बलीकरन की बातें ॥१॥

अक निमंक अपल अनियारे,

अरुण स्याम सित रचे कहों तैं ।

हरत न हरत परायो सर्वस,

मृदु मधु इव मादक दस पातैं ॥२॥ इत्यादि ।^१

अर्थात् इन नेत्रों की बातें कहाँ तक की जायें, इन्होंने तो खंजन, मीन तथा मृग-छाँना को भी मात कर दिया है। हैं सुंदरी, तूने इन्हें मोहन को बरा में लाने की युक्तियों कहाँ तक मिलाया दी हैं। ये नेत्र तिम्बे, निडर, चंचल, अनोखे, लाल, काले एवं श्वेत रंगे हुए एक ही साथ अनेक गुणों से युक्त जान पड़ते हैं, पता नहा चलता कि ऐसी विचित्र वस्तु की रचना कहाँ हुई है। ये ऐसे हैं जो, मदा रम मत्त रहते हुए भी निर्मलसे भय नहीं खाते बल्कि दूसरे का सर्वस्व तक अपहरण कर लेते हैं।

उक्त अवतरणों के अतर्गत मुदर शब्द-चयन एवं पद्य-प्रवाह भी देखने योग्य हैं ।

श्रीराधा के मुख-मोदर्य का वर्णन करना तो कवि ने, एक प्रकार से, असंभव हो खमझा रखा है क्योंकि 'राधानामरी', वास्तव में, 'मुदरता की सीढ़ी' हैं, और—

जो कोट कोटि कल्प लागि जावै, रसना कोटिक गावै;
तऊ रुधिर बदनारविन्द की, सोभा कहत न आवै ।

फिर भी नीचे लिखे प्रसिद्ध पद में कवि उस 'नागरता की राशि किरौरी' का हल प्रसार करने की चेष्टा करता है, जैसे,

ब्रज नव तहनि कदम्ब मुहट मणि, रयामा आनु बनी ।
नख शिख लौं अंग अंग माधुरी, मोरे रयाम धनी ॥१॥
यौं राजत कबरी गुंथित कच, कनक कंज बधनी ।
बिकुर चंद्रिकनि बीच अर्ध बिधु, मानो प्रसित फनी ॥२॥
सौभाग रस शिर खबत पनारी, पिव सीमंत उनी ।
भृकुटि काम कोदक नैन-सर, बज्जल रेश अनी ॥३॥

X

X

X

नाभि संमीर मीन मोहन मन, खेलन को हृदनी ।
हृरा बटि पृथु नितम्ब किंकिन घृत, कदली-खंभ जघनी ॥७॥
पद अखुज जावक जुन भूपण, प्रीतम उर अवनी ।
नव नव भाय विलोभि भास इभ, विहरत वर करनी ॥८॥

अर्थात् ब्रज-मंडल की युगतियों के समूह की शोभा-म्यरूपिणी श्री राधाजी आज भली भाँति बनी उनी दोष पढ़ रहो हैं, और इनकी, नख-शिर तक भरी हुई, रूप-माधुरी ने श्रीकृष्णचंद्र के मन को मुग्ध कर रखा है । इनका मुखारविन्द,

मुनहले कमल के समान मुदर होने के कारण, बीच-बीच में श्वेत मोती आदि पिरोकर रंगे गए चितले बालों के साथ, ऐसा जान पड़ता है, मानो, तारावली में मुमज्जित रात के समय, किसी सर्प द्वारा निगला जाना हुआ अर्द्ध चंद्र हो। इनके गिर पर मांग के बीचोबीच अपने प्रियतम के होकरों द्वारा नरे गए सोदाग-सूचक सिंदूर की रेखा वर्तमान है और, इसी प्रकार इनके नेत्र-रूपी बाणों के नाघने के लिए कामदेव के धनुष के समान इनकी भृकुटि बनी हुई है तथा काजल की रेखा किसी भाले की नोक-सी जान पड़ती है। .. . श्री गंधा की गंभीर नाभि भी मोहन के मनरूपी मीन के खेलने के लिए तालाब का काम करती है। इनकी क्षोण कटि के नीचे विविध किंकिशियों से विभूषित इनके बड़े-बड़े नितम्ब तथा कटली-स्वरूप जत्र हैं और इनके महानर से रंगे हुए चरण-कमल इनके प्रियतम के चक्षुःस्थल पर सुरोभित होने वाले हैं। ये मदा नये-नये प्रकार से अपने प्रेमी को मोहित करती हुई, मुदर हथिनी के समान निहार करती फिर रही हैं। कहने की आवश्यकता नहीं कि इस पदांश में भी, ऊपर आये हुए दोनों अवतारों की ही भाँति, गन्धर्वाद्य एवं गेयः हैं और इसको आलंकारिक भाषा के अंतर्गत शब्द-चित्रों का अंकन भी स्पष्ट लक्षित हो रहा है।

[३]

गोस्वामी हित हरिवंशजी ने जितनी निपुणता के साथ सौंदर्य का वर्णन किया है उतनी ही सफलता के साथ श्रीराधा-कृष्ण के पारस्परिक प्रेम-सम्बन्धी गूढ़ रहस्यों को भी व्यक्त करने की चेष्टा की है। उनके ऐसे वर्णनों में उनके स्वाभाविक पद-सालित्य के साथ ही, भावों के मनोहर चित्रण भी पर्याप्त रूप में दीप्त पड़ते हैं। उन्होंने उस युगल-मूर्ति के मिलन, क्रीड़ा-रेखि, हास-विलास आदि की, उनके झूलन, रास रति-भोग एवं शृंगार-विधान से लेकर होली, दान-लीला तथा वशी-वादन तक की भिन्न-भिन्न चेष्टाओं द्वारा प्रदर्शित कर, प्रसन्नो ने ही व्याज से, उनकी आंतरिक भावनाओं को व्यक्त किया है। निम्नलिखित कतिपय उदाहरण इसके प्रमाण में दिये जाते हैं। सबसे पहले देखिए कि प्रेमोत्पत्ति का निदर्शन किम प्रकार एक साधारण घटना के विवरण द्वारा किया गया है—जैसे,

नद क लाल हरया मन मार ।

हा अपने मातिन लर पोवति, कोंकर डारि गया सखि, मोर ॥१॥

वक विलाकनि चाल छबीली, रसिक शिरोमणि नदकिशोर ।

कहि कैस मन रहत अवन सुनि, सरस मधुर मुरली की धार ॥२॥

इहु गाविद बदन के कारण, चितवत का भये नैन चकोर ।

श्री हरिवंश रसिक रम सुवती, तूल मिलि सखि प्राण अकार ॥३॥^१

अर्थात् ह मली, नदलाल न मरा मन हर लिया । मैं कहाँ प्रात काल अपन मोनियाको लर पोह रही थी कि, इसी नीच आकर उहाने मर ऊपर ककड मारा । उसकी चितवन तिरछी और चाल सुंदर ह और वह नदकिशोर रसिका म श्रेष्ठ भी हैं, उसकी रमली मधुर मुरली धनि सुनकर किम प्रकार, भला, किमी का मन स्थिर रह सकता है, उस गोविंद का मुखचंद्र देखन के लिए आज मरे नन, चकोरा का भाति, तरम रहें हैं कयि का मस्त है कि, अमर सुवती, तू उस रसिक मनर स जा मिल और उस अपन प्राणा का अकोर अर्थात् भेंट अपण कर । एम प्रियतम के साथ मिलने के लिए प्राणों से अधिक उपयुक्त नद और क्या हा सकती है । गोस्वामीजी की ममममयिक भक्त कवयत्री मीराबाई ने भी अपन एक पद में 'दसी प्राण अँकोर' कह कर इसी अमूल्य उपहार को उस अमर के अनुसल टहराया है । श्री राधाकृष्ण की युगल-भूति के मिलन-मध्या अनुपम आनंद का वर्णन करत हुए कवि ने, एक स्थल पर उनका प्रसन्न भीनी चोगाआ को इस प्रकार दर्शाया है—

आनु प्रभाम लता मझिर म,

सुख वरसत अति हरपि जुगल धर ।

गौर श्याम अभिराम रगभरि,

लटक लटक पग धरत अवनि पर ॥^२ इत्यादि ।

^१ 'श्री हित चतुराशी सवक वाणी' पृष्ठ, १६७

^२ वही, पृष्ठ ३

अर्थात् आन प्राप्त काल दोनों (श्री राधा एव श्रीकृष्ण) लना मध्य म मिलकर आनन्ति हो रहे थे और उनसे चारा ओर, मानो भुग्न की उड़ा ना रही थी । व दोनों हा क्रमशः गौर एवं श्याम कालि वाले, प्रम-रम न भागे भूम भूम कर पृथ्वी पर पैर रखते थे । इन पत्निया व सुंदर प्रगाढ़ का आनंद इन्हें दो-चार बार दुहराते हो मिलने लगता है और इनमें अविन 'लटकि लटकि पग भरत अविन पर' के भागों का स्पष्ट एवं मनोहर चित्र हमारी आगा में ममल गढ़ा हो जाता है । प्रम-रम का प्रभाव विचित्र है ।

गोस्वामी जी ने, इसी प्रकार, निम्नलिखित पत्निया म उन्नी युगल मूर्ति व प्रम भरे आनंद प्रमोद का वगन व्रमण उनकी रासलीला, भूजन एव केलि में प्रमगा द्वारा नृत्य ही सुंदर दृग से किया है, इनमें भी हम जनन उक्त गुणा में अच्छे उदाहरण दीप्त पढ़ेंगे । जैसे,

आलु नागरी किशोर भावनी विचित्र जार,
कहा कहा अग अग परम माधुरी ।
करत केलि कंठ मंलि बाहु वंड गड गड,
परस सरस रास लास मडली डुरी ।
श्याम सुंदरी विहार बांसुरी मृदग तार,
मधुर घाप नूपुरादि किकिनी चुरी ।
देखत हरिवंश आलि निरंजी सुगंध चालि,
शरि फेर टेत प्राण देह सां दुरी ॥१०॥^१

अर्थात् आन श्री राधा और श्रीकृष्ण अनोखे दृग से लीला कर रहे हैं, उनमें अग अग का माधुर्य अनिर्चनीय है । उनकी मडली में भावी, नृत्य एवं रास की लीला करते समय, गले से गला लगाकर तथा ग्राट से ग्राट एवं कपोल से कपोल का स्पर्श करने हुए कलि म मग्न हैं । श्याम एवं सुंदरी के इस विहार व अग्रम परवशी मृदगाणि वाद्ययंत्रों में साथ ही साथ नूपुर, किकिनी एवं चुरिया

की भी मुर भङ्गार सुन पड़ रही है जिसने द्वारा मुग्ध होकर देखने वाला अपने प्राणों तक को उस पर न्योछावर करने को प्रस्तुत हो उठता है। इस अवतरण का छन्द भी ऐसा उपयुक्त है कि पढ़ते समय इसकी लय ने साथ-साथ उस गम के अभिनय का एक जोता जागता सा चित्र सामने आ जाता है। इसी प्रकार उन दोनों के भूलन का वर्णन करते हुए वे कहते हैं—

भूलत दोऊ नवल किशोर ।

रजनी जनित रंग सुख सूचत, अग चांग उठि भोर ॥१॥

अति अनुराग भरे मिलि गावत, सुर मंदर बल धार ।

बीच बीच प्रीतम चित खोरत, प्रिय नैन की कोर ॥२॥

अथला अति सुकुमारि डरत जन, घर हिंडोर भँकोर ।

पुलकि पुलकि प्रीतम उर लागत, दै नव उरज अँकोर ॥३॥इ॥^१

अर्थात् दोनों नवल किशोर एवं किशोरी भूल रहे हैं और प्रातः काल के अथसर पर रात्रि-समय की खेल के चिह्न उनके अग अग से प्रकट हो रहे हैं। अत्यंत प्रेम से भरे सुंदर स्वरा में वे मिलकर गाते हैं और श्री राधा की चितवन, नीच-नीच में अपने प्रियतम का चित्त चुराती रहती है। हिंडोले के फड़े भाने खाकर जन कभी फोमलागी युवती बनने लगती है उस समय अपने फोमल कुचों का उपहार अर्पण करती हुई वह अपने प्रियतम के गले लग जाती है। वास्तव में इस अपूर्व आनंद का कारण उस युगल मूर्ति का नेत्र नवयौवन मात्र ही नहीं है, उनका सारा वातावरण नमीनता से भरा हुआ है। करि का कहना है—

नयौ नेह नव रंग नयौ रस,

नवल स्याम कृपमान किशोरी ।

नव पीतांबर नवल चूनी,

नई नई बूदन भीजति गोरी ॥१॥

अथात् है मानिनी राधा, तुम कुज-वन में कृष्ण के प्राग कबो नहीं चलती ! ने, कृगोड़ो अथवा अनेक युवतियों के साथ रहते हुए भी, तुम्हारे बिना काम का फोड़ा से बहुत ही व्यथित हो रहे हैं । उनका स्व-भंग हो गया है और, विरह-दग्धा के कारण, उनकी आँखों से सदा आँसू गिरते रहते हैं । वे अफीर-ने होकर, मन में 'दे रखे, कहीं हो ' दे राखे कहाँ हो ?' कहते हुए रोने फिर लगे हैं, उनकी बंशी उन्हें यास्तुल्य जान पड़ती है और कोयल का तीते की मधुर धोली तक उन्हें मिह की गर्जन के तुल्य प्रतीत होती है । उनसे लिए चदन विर के समान है चातु अधिकृत्य है और अपने वस्त्र तक उन्हें शत्रुषु समझ पड़ रहे हैं । मच तो यह है—

प्रीति की रोति हँसो-लोई जावे ।

जयति शकल लोक वृद्धमणि, वीर अपननी मानि ॥१॥^१

मन को रोक रखने में समर्थ हो सके । यह स्वाभाविक बात है कि सागर महीन के भरपूर जल को लेकर उमड़ती हुई नदी ममुद्र की ओर चली ही जाती है, मधुर स्वर की ओर चित देने वाले मृग बहलिये का शिकार बने बिना उच नहा पाते और, अग्नि के माथ रिल मिल कर रहने के लालच में, पतंग अपने को जला ही डालता है । ऐसी दशा में नायकों में निपुण धीरुष्णचद्र भला अपने को न्याछानर किये बिना कैसे रह सकने हैं—उनके मित्राय दूसरा कौन ऐसा कर ही सकता है । फिर उनकी प्रेम पानी राधा की भी भावना उनके प्रति वैसी ही है, उनका तो कहना ही है—

जोई जोई प्यारो करै सोई मोहि भायै,

भायै मोहि जोई सोई सोई करै प्यारे ।

मोका तो भावना डीर प्यारे के नैननि में,

प्यारो भयो चाहै मेरे नैननि के तारे ॥१॥

मेरे मन मन प्राण हू ते प्रीतम प्रिय,

अपने कंटिक प्राण प्रीतम सो सो हारे ।

श्री हित हरिवंश दश दशनी सोंवल गौर ।

कहाँ कौन करै जल तरंगनि न्यारे ॥२॥

अथा जो कुछ भी मेरा प्रियतम किया करता है, वह सभी मुझे भला लगता है

उ मुझे भला लगता है, उही मैं किया भी करता है । मुझे अपने

प्राणों में प्रेमना समझ है, और उह मेरी आत्मा की पुतली बनकर

मेरा प्रियतम मुझे अपने प्राणों से भी प्यारा है, और उसने

मैं पर गल्लाकर दिये हैं । कवि का कहना है कि ये

हमिनी न समान हैं निन्द, जल और तरंग

कर सकता—एसा समझना किसीकी भी

म एव सच्चे प्रेमी ने निष्ठा, वाग्वत म,

अर्थात् हे मानिनी राधा, तुम कुञ्ज-वन में कृष्ण के पाम क्यों नहीं चलती ? वे, करोड़ों ग्रथवा अनेक युवतियों के साथ रहते हुए भी, तुम्हारे प्रिय काम की पीड़ा में बहुत ही व्यथित हो रहे हैं। उनका स्वर-भग हो गया है और, विरह-व्यथा के कारण, उनकी आँखों से सदा आँसू गिरते रहते हैं। वे ग्रधीर-से होकर, वन में 'हे राधे, कहाँ हो ? हे राधे कहाँ हो ?' बहते हुए रोते फिर रहे हैं, उनकी यही उन्हें धातुल्य जान पड़ती है और कोयल या तोते की मधुर बोली तक उन्हें सिंह की गर्जन के तुल्य प्रतीत होती है। उनके लिए चंदन विण के समान है वायु अभितुल्य है और अपने वस्त्र तक उन्हें शत्रुवत् समझ पड़ रहे हैं। सच तो यह है—

प्रीति की रीति रेंगीछोई जाने ।

जद्यपि शकल लोक चूडामणि, दीन अपनर्पी मारै ॥१॥^१

अर्थात् प्रेम का निभाना किस प्रकार का होता है, यह श्रीकृष्ण ही जानते हैं, नहीं तो, सारे मत्तार के भूषण स्वरूप होते हुए भी, उन्हें क्या पड़ी थी कि अपने को, केवल किसी मानिनी की एक मुसक्यान भर के लिए ही, इतना दीन बना डालते ! वास्तव में—

प्रीति न काहु की कानि बिचारे ।

सारंग अपमारग बिधकित मन, को अनुमरन विचारे ॥१॥

ज्याँ सारिता सावन जल उमगल, सनमुख सिंधु सिधारे ।

ज्याँ नादहि मन दियै कुरंगनि, प्रगट पारधी मारै ॥२॥

हित हरिवंशहि जग सारंग ज्याँ, सलभ शरीरहि जारै ।

वाइक निपुन नवज मौहन बिनु, कोन अपनर्पी हारै ॥३॥^२

अर्थात् प्रेम किसी अन्य बात का विचार-मन में नहीं आने देता। ऐसा, कदाचित्, कोई भी न मिले जो मार्ग-कुमार्ग, जहाँ कहीं भी ढीढ़ लगाते हुए अपने प्रमी

मन को रोक रखने में समर्थ हो सके । यह स्वाभाविक बात है कि सागर महीने के भरपूर जल को लेकर उमड़ती हुई नदी समुद्र की ओर चली ही जाती है, मधुर स्वर की ओर चित्त देने वाले मृग गहलिये का शिकार बने बिना उच्च नदी पारते और, अग्नि के साथ मिल मिल कर रहने के लालच में, पतंग अपने को जला ही डालता है । ऐसी दृशा में नायकों में निपुण श्रीकृष्णचंद्र भला अपने को न्योछावर किये बिना कैसे रह सकते हैं—उनके मित्राद्य दूबरा कीन ऐसा कर ही सकता है । फिर उनकी प्रमथानी राधा को भी भावना उनके प्रति वैसी ही है, उनका तो कहना ही है—

जाई जाई प्यारों करै सोई सोहि भावै,

भावै सोहि जाई सोई सोई करै प्यारे ।

साकों सो भावना डीर प्यारे के नैननि में,

प्यारो भयो चाहै मेरे नैननि के तारे ॥१॥

मेर तन मन प्राण हू ते प्रीतम प्रिय,

अपने कंटिक प्राण प्रीतम सो सो हारे ।

श्री हित हरिवंश हरा हराती सौखल गौर ।

, कही कीन करै जल तरंगनि प्यारे ॥२॥

अर्थान् जो कुछ भी मग प्रियतम किया करता है, वह सभी मुझे भला लगता है और जो कुछ मुझे भला लगता है, वही वह किया भी करता है । मुझे अपने प्रियतम की आशा में मनना पसंद है, और वह मेरी आशों की पुतली बनकर रहना चाहता है । मेरा प्रियतम मुझे अपने प्राणों से भी प्यारा है, और उसने अपने प्राणों को मेरे प्राणों में न्योछावर कर दिये हैं । कवि का कहना है कि

तेहम एव हमिनी न समान हैं जिन्हें, जल और तरंग

पेलग नहा कर सकता—यथा समभक्ता किमीकी न

। मन्ची प्रेमिका एव सच्चे प्रेमी के लिए, नास्त्य म

[४]

‘हित चौरासी पद’ के पदा की संख्या कम है, किंतु उनमें अधिक पद ऐसे मिलेंगे जिनके साथ, सौंदर्य को दृष्टि से, बहुत से दूसरे कवियों की रचनाएँ तुलना में ठहर नहीं सकती, इनमें, भाषा-सालित्य, शब्द-सौंदर्य एवं गेयत्व के कारण, एक ऐसे माधुरी का अनुभव होता है जो, वास्तव में, एक दम अनूठा है। ‘गीत गोविंद’ के रचयिता मत्स्य-कवि जयदेव की शैली का न्यूनाधिक अनुसरण करने वाले हिंदी कवियों में मैथिल-कवि विद्यानाथ एवं भक्त सूरदास अधिक प्रसिद्ध हैं। परंतु मिथ्यापति की ‘पदमाली’ की भाषा मैथिली, हित हरिवंश की ब्रजभाषा से भिन्न है, अतएव, संस्कृत के, तत्सम एवं बहुत से तद्भवों में अधिक साम्य रहने पर भी, हमें दोनों भाषाओं की मौलिक विभक्तता के कारण, इन दोनों कवियों के रचना कौशल की तुलना उतनी सुगम नहीं जान पड़ती, हाँ, भाषा की एकात्मता के आधार पर, इनकी तुलना सूरदास के साथ कहीं अधिक उपयुक्त की जा सकेगी। ‘सूरसागर’ के कुछ पद ‘हित चौरासी’ वाले पदों के बहुत समान हैं और, सूरदास के चुने हुए पदों में, यदि हरिवंश जी के पद यत्र-तत्र सम्मिलित कर दिये जायें तो, निश्चय है कि, इनकी गणना उनमें से सर्वश्रेष्ठ में होने लगेगी। सूरदास की रचनाओं में, विषय की दृष्टि से, वर्णनों का अधिक विस्तार है फिर भी शैक्षणिक भाव-चित्रण में इनसे अधिक सफलता नहीं है।

‘हित चौरासी’ के पद, कभी कभी, ‘गीतगोविंद’ द्वारा बड़ी तन्मयता के साथ गाये जाते हुए भी सुन पड़ते हैं, फिर भी, अपने महत्त्व की दृष्टि से, वे उतने लोक-प्रिय नहीं हैं और इसका मुख्य कारण उक्त ग्रंथ के किसी सुंदर एवं सुलभ मस्करण का अभाव हो जान पड़ता है। बहुत दिन पहले ‘हित चौरासी पद’ को एक टीका भी किसी गोकुलनाथ कवि ने लिखी थी जिसका आजकल कहीं पता यह जो एक मन बहुत ठौर करि, कहि कौन सचुपायो।

जहाँ तहाँ विपति जार जुवति लौ, प्रगट भिगला रायो ॥१॥

ॐ श्री महादेव के अनुसार बिगला एक वेश्या थी, जो एक सुंदर धनी पुरुष पर आसक्त हो गई थी और जिसे, उसके साथ, बहुत कुछ प्रतीक्षा

द्वै तुरंग पर जोर चढ़त हटि, परत कौन पै धायौ ।
 कहि धौ कौन अंक पर राखै, जो गनिका सुत जायौ ॥२॥
 हित हरिचंश प्रपच वच सब, काल ब्याल को खायौ ।
 यह जिय जानि श्याम श्यामा पट, कमल सगी शिर नायौ ॥३॥^१

नहा चलता । अतः मैं हम उनका एक सिद्धांत-मग्नधी पट भी दे देते हैं ।
 अर्थात् अपने एक मात्र मन को अनेक स्थलों में उलझा कर भला किमने
 कभी मुक्त पाया होगा । जिस किमोन ऐसा किया उसे जदों-तहाँ निपत्ति का
 ही सामना करना पड़ा और अनेक जारा न साथ रमण करने वाली युवती की
 भौंति अतः मैं निराश होना पड़ा । भला, दो घोड़ा पर एक साथ चढ़ कर उन्हें
 कौन, अपनी हच्छा के अनुभार, नौड़ा सकता है ? फिर, ऐसा भी कौन हागा
 जो वेश्या के गर्भ से उत्पन्न हुए पुत्र को अपनी गोदी में लेने की इच्छा करेगा ।
 कवि का कहना है कि ममार सदा प्रपच को रचना में पढ़कर काल का भ्राम होता
 रहता है । अतएव, इन सारी बातों को समझ-बूझ कर ही, मैंन आ राधाकृष्ण की
 युगल मूर्ति के सामने अपना सिर झुकाया ।

करने के उररात भी भेंट न हो सकने के कारण, अतः मैं निराश हो भगवन् की
 शरण में जाना पड़ा था "निराशः सुखी पिगलावत्", कदाचित् उसी कथा के
 आधार पर प्रसिद्ध है ।

^१ वही, पृष्ठ ४६

नन्ददास की 'रूपमंजरी'

[१]

नन्ददास 'अष्टछाप' के प्रसिद्ध आठ भक्त कवियों में से अन्यतम थे। इनके विषय में 'भक्तमाल' के रचयिता नानादास ने लिखा है कि ये 'लीला पद एव रसरीति के गंधों की रचना में निपुण थे, मरम उक्ति तथा भक्तिरस के गान के लिए प्रसिद्ध थे, रामपुर ग्राम के रहने वाले थे और चन्द्रहाम नामक किसी व्यक्ति के बड़े भाई थे'।^१ परन्तु इस कथन से न तो नन्ददास के जीवन-काल पर प्रकाश पड़ता है और न इनके जन्मस्थान वा परिवार के ही संबंध में कोई निश्चित परिचय मिलता है। उक्त 'भक्तमाल' पर लिखी गई प्रियादास की टीका अथवा ध्रुवदास की 'भक्त नामावली' जैसी रचनाओं से भी कुछ पता नहीं चलता। 'अष्टछाप' वाले भक्त कवियों में से विठ्ठलनाथ के शिष्यों का विवरण देने वाली 'दो सो वाचन वैष्णवन की वार्त्ता' से जान पड़ता है कि ये नन्ददास तुलसीदास के छोटे भाई थे और गढ़ा विषयो में अनुरक्त रटा करते थे। एक बार जन ये द्वारकापुरी की यात्रा करने निकले थे तो ये मार्ग में एक क्षत्रिय की स्त्रियती स्त्री को देखकर उस पर आसक्त हो गए और जन उसके परिवार वाले अपना गोंय छोड़कर गोंडुल की ओर चले तो उनके साथ ये भी हो लिए। बीच में जन ये लोग यमुना नदी तक पहुँचे, इन्हें गोस्वामी विठ्ठलनाथ के दर्शन हो गए जिन्होंने इन्हें दीक्षित कर दिया। तुलसीदास की जन इनका पता चला तो उन्होंने इन्हें वाशी बुला भेजा, किन्तु ये वहाँ नहीं गए और वहीं रहकर ग्रन्थ-रचना करने लगे।^२ 'दो सो वाचन वैष्णवन की वार्त्ता' में एक अन्य मूल^३ पर यह भी

^१ 'भक्तमाल' (रूपकला संस्करण), पृष्ठ ६०२

^२ 'दो सो वाचन वैष्णवन की वार्त्ता' (ढाका संस्करण), पृष्ठ २८-३१

^३ वही, पृष्ठ ३८१-७

लिखा है कि किसी हिंदू राजा की पुत्रा रूपमजरी थी जो अकबर बादशाह की व्याही दाम्नी थी, यह अपने उम पति को स्पर्श नहीं करती थी, किन्तु नन्ददास के यहाँ गुरुरूप में मिलने जाया करती थी। अकबर इनसे भेंट करने के उद्देश्य से प्रजमडल आया और दो दिन पाछ का समय इसके लिए निश्चित हुआ। किन्तु इसी बीच रूपमजरी के यहाँ स्वयं गोवर्धननाथ जी को भोग लगाते देखकर ये अत्यंत प्रभावित हो गए थे। अतएव, अकबर ने कुछ प्रश्न पूछने ही इन्होंने उत्तर देने के बदले अपना शरीर त्याग कर दिया और इस वृत्तांत की सुनने ही रूपमजरी भी चल गयी।

पता चलता है कि गोस्वामी विठ्ठलनाथ ने इनकी नया रूपमजरी का मृत्यु के अनंतर, दोनों की प्रशंसा की थी। 'श्री गोवर्धननाथ जी की प्राकट्य वार्त्ता' से यह भी प्रिद्धि होता है कि इन्होंने श्रीनाथ जी के सम्मुख प्रीर्त्तन किया था, श्रीनाथजी की सेविका रूपमजरी ने साथ इनकी मित्रता थी और उमर लिए इन्होंने 'रूपमजरी' की रचना भी की थी।^१ नन्ददास ने अपने रिसा 'रमिष्ठ मित्र' का उल्लेख अपनी दो-तीन रचनाओं में किया है और इनके कथन में जान पड़ता है कि इन्होंने उन्हें, उम प्रिय मित्र की प्ररणा में ही, निर्मित करने का निश्चार किया होगा। उदाहरण के लिए, 'राम पद्माप्यारी' ने पद्य म्यल^२ पर ये कहते हैं,

‘परम रसिक इक भीत मोहि तिन भाषा दीन्ही ।

ताते मैं यह कथा जथासति भाषा कीन्ही ॥१६॥

तथा 'भाग्य दशम स्वध' में भी ये इसी प्रकार कहते हैं,

परम विचित्र मित्र इक रहै । कृष्ण चरित्र सुन्यो भो चहै ॥

तिन कहो दशम स्कंध जुझाहि । भाषा करि बहुत घरनो ताहि ॥^३

^१ 'नन्ददास प्रभावली' (मजरवदास संपादित, भूमिका), पृष्ठ १६

^२ वही, (मूल) पृष्ठ ४

^३ वही, पृष्ठ २१७

और उक्त 'रूपमजरी' में भी ये यही कहते दीप्त पड़ते हैं,

एक मीत हम सों अस गुन्यो । मै नाइका भेद नहिं सुन्यो ॥

X

X

X

सासों नन्द कहत सब जनरू । मूरख जनमन मोहित दूतरू ॥^१

परन्तु नन्ददास के किसी अन्य धनिष्ठ मित्र का पता उपलब्ध सामग्रियाँ न आधार पर नष्ट चलता । इसलिए अनुमान किया जाता है कि इनका वह 'परम रसिक मीत' रूपमजरी ही रही होगी जिसके अनुरोध से इन्होंने उक्त रचनाएँ की होगी । इतना ही नष्ट, नन्ददास की अन्यतम रचना 'रूपमजरी' को देखने से यह भी प्रतीत होता है कि उसकी नायिका भी उपर्युक्त रूपमजरी ही है और उसकी सहचरी इंदुमति स्वयं नन्ददास के अतिरिक्त अन्य कोई नहीं है । इस रचना का कवि नायिका का सौंदर्य वर्णन करते समय स्पष्ट कह देता है—

'रूपमंजरी छवि कहन, इंदुमती मति कौन' ।^२

फिर भी नन्ददास के निवास-स्थान रामपुर अथवा इनके जीवन-काल की समस्या पर इन बातों द्वारा प्रकाश नष्ट पड़ता है । उत्तर प्रदेश के एटा जिले में, मोरा के निकट, एक गाँव रामपुर नाम का वर्तमान है जिसे श्यामपुर भी कहते हैं । मोरा के किसी सज्जन के पास 'सूक्त चेतन माहात्म्य', 'वर्षफल' तथा 'राम चरित मानस' की हस्तालिखित प्रतियाँ सुरक्षित हैं जिनमें से प्रथम के अंत में उसके रचयिता कृष्णदास ने अपना वंशावली दी है और उससे पता चलता है कि वह रामपुर वाले नन्ददास का ही पुत्र था । उस वंशावली द्वारा इतना और भी प्रकट होता है कि नन्ददास के पिता जीवाराम आत्माराम के छोटे भाई थे जो तुलसीदास के पिता थे, नन्ददास के भाई का नाम चन्द्रदास था और उनका वंश सुकुल कहलाकर प्रसिद्ध था । तुलसीदास का प्रसिद्ध 'रामचरित मानस' रचयिता तुलसीदास होना तथा नन्ददास का वल्लभसंप्रदाय में दीक्षित होना तक

^१ 'नन्ददास ग्रंथावली' (धरमदास संपादित, मूल) पृष्ठ १४४

^२ वही, पृष्ठ १२४

इस ग्रंथ ने प्रमाणित होता है।^१ उक्त दूसरा अर्थात् 'वर्षफल' ग्रंथ भी कृष्ण-
दास की ही रचना है और उसमें भी उपर्युक्त वंशावलीसम्बंधी कुछ संशेद मिलते
हैं। इस रचना से इतना और भी स्पष्ट हो जाता है कि रामपुर नाम को 'श्याम
पुर' में संभवतः नन्ददास ने ही परिवर्तित किया था।^२ तीसरा ग्रंथ केवल खंडित
रूप में है और उसमें बाल, अयोध्या तथा अरण्यकांड के ही अंश विद्यमान हैं,
किंतु उसको अरण्यकांड वाली पुष्पिका से पता चलता है कि यह प्रति उक्त
कृष्णदास के ही लिए लिखी गई थी जो सोरेंचेन के निवासी थे। बालकांड की
पुष्पिका में कृष्णदास को 'नन्ददास पुत्र' भी बतला दिया है। 'रामचरितमानस'
की ये खंडित प्रतिया सं० १६४३ शाके १५०८ में लिखी कही गई हैं। इसी
प्रकार उक्त 'सूक्त चैन माहात्म्य' का रचना-काल 'सोरह सौ सत्तर प्रमित सम्वत्'
तथा 'वर्षफल' का 'सोरह सौ सत्तामनि विक्रम के वर्ष' दिया हुआ है।^३ और
इन तीनों सबतो अर्थात् १६४३, १६५७ एवं १६७० से प्रतीत होता है कि इन
कृष्णदास का जीवन-काल विक्रम की १७ वीं शताब्दी है। अतएव, यदि ये सभी
प्रतिया प्रामाणिक हैं तो कृष्णदास के पिता नन्ददास का जीवन-काल भी उसी में
वा कुछ पहले हो सकता है।

'भक्तमाल' के रचयिता नाभादास का समय सं० १६४० एवं सं० १६८०
के बीच समझा जाता है जिससे वे उक्त कृष्णदास के समकालीन सिद्ध होने
हैं और उनके उपर्युक्त कथन के अंतर्गत आने वाले 'रामपुर', 'चंद्रहाम', आदि
के संकेतो की पुष्टि हो जाती है। फिर भी कृष्णदास की रचनाओं द्वारा जो प्रश्न
तुलसीदास की जीवनी के मर्यादों में उठता है उसका समाधान नहीं हो पाता। तुलसी
दास के जीवन-चरित से संबंध रखने वाले कई ग्रंथों का पता इधर चला है जो

^१ डा० दीनदयालु गुप्त : 'अष्टछाप और वंशजभक्तप्रदाय' (सम्मेलन,
प्रयाग) पृष्ठ ६०१ पर उद्धृत अंश के आधार पर

^२ वही, पृष्ठ ६०३

^३ वही, पृष्ठ ६०४ पर उद्धृत

प्रधानतः दो भिन्न-भिन्न मर्तों के हैं। 'मूल गुमाई चरित' से विदित होता है कि ये राजापुर जिला बादा के मूल निवासी थे और कोई 'नन्ददास कनौजिया' उनके गुरु-भाई थे जो उनसे इसी नाम वड़े प्रेम भाव के साथ मिले थे। जैसे,

नन्ददास कनौजिया प्रेममदे । जिन सेष सभातन तीर पड़े ॥

सिच्छा गुरु बंधु मये वेहिते । अस्ति प्रेम सो आव भिखे यहिते ॥^१

यह घटना क्रमानुसार स० १६४६ के पीछे की जान पड़ती है। ऊपर तुलसीदास की पत्नी कही जाने वाली रत्नावली विषयक 'रत्नावली नरति' से प्रसट होता है कि ये तथा नन्ददास दोनों रामपुर के किंगी सनाढ्य वंशों पितामह के पौत्र थे और एक साथ पढ़ते थे। जैसे,

सहां रामपुर के सनाढ्य । शुक्ल वंश घर है गुनाढ्य ॥

तुलसीदास घर नन्ददास । पढ़त करत विद्या बिलास ॥

एक पितामह पौत्र दोट । चंददास जघु अपर सोट ॥^२

जिससे उक्त कृष्णदास संबंधी मत की पुष्टि होती है। इस प्रकार तुलसीदास और नन्ददास का समकालीन एवं गुरु भाई तत् होना सिद्ध किया जा सकता है, किंतु अन्य बातें संदिग्ध रह जाती हैं। नन्ददास के जीवन वृत्त का आधार सभी जाने वाली सभी सामग्रियों की अभी तक पूरी परीक्षा नहीं की जा सकी है। किंतु उपलब्ध ग्रंथों तथा संकेतों के साक्ष्य पर जो उनका जीवन-काल स० १५६० से स० १६३६ तक अनुमान किया जाता है^३ वह तथ्य से अधिक दूर नहीं जान पड़ता और उसे तब तक स्वीकार कर लिया जा सकता है।

नन्ददास की रचनाओं के मध्य में नाभादाम ने लिखा है कि ये 'लीला-पट' एवं 'रस-रीति' के ग्रंथों के निर्माण में निपुण थे। परंतु उन्होंने उनके नाम

^१वैष्णोभाधवीदास : 'मूल गुमाई चरित' (सीता प्रेस, मोरारपुर) पृष्ठ २६

^२डा० दीनदयालु गुप्त : 'अष्टधाप और बल्लभ संप्रदाय' (सम्मेलन, प्रयाग) पृष्ठ २६६ पर उद्धृत

^३वही, पृष्ठ २६१-२

नहा दिये हैं और न अन्य किसी सन्त के आधार पर उनकी वास्तविक सरया का पता चलता है। परंपराानुसार इनके २८ ग्रंथों तक के नाम सुने जाते हैं जिनमें से सभी उपलब्ध नहीं हैं और जो मिलते हैं उनमें से भी सभी की प्रामाणिकता असादिग्ध नहीं। नन्ददास 'अष्टछाप' के कवि एवं वल्लभ मतानुयायी कृष्ण भक्त थे। अतएव, इनकी रचनाओं में प्रधानता कृष्णभक्ति के ही विषय की पायी जाती है और उसने अनन्तर कृष्णलीला की चर्चा मिलती है। म्नि, जैसा कि इनके जीवनवृत्त की कतिपय बातें प्रकट होता है, वे एक पूरे रसिक जीव भी रह चुके थे। इसलिए इनकी कुछ रचनाओं में रस एवं पांडित्य का भी वर्णन हुआ है और इन्होंने अपनी एकाग्र पुस्तकों में कोश का विषय ला दिया है। जान पड़ता है इन्होंने, सर्वप्रथम, रसरीति एवं कोश विषयक ग्रंथों को ही रचना की थी और उसके पीछे क्रमशः कृष्णलीला तथा कृष्णभक्ति पर लिखा था। फलतः इनके मर्माम्ब १४ ग्रंथों का रचनाक्रम इस प्रकार दिया जा सकता है। १ रूपमजरी २ अनेकार्थमजरी ३ मानमजरी वा नाममाला ४ दशमस्कन्धभाषा ५ श्याममगई ६ गोवर्द्धनलीला ७ मुदामाचरित ८ निरहमजरी ९ रूपमजरी १० रुक्मिणीमंगल ११ रामपंचाध्यायी १२ भंवर गीत १३ सिद्धान्त पंचाध्यायी तथा १४ पदावली। इनमें से 'पदावली' वस्तुतः किन्हीं एक समय की ही रचनाओं का संग्रह नहा मानी जा सकती। इनमें वे सभी ग्रंथ ग्रंथाली के रूप में काशी एवं प्रयाग से प्रकाशित हो चुके हैं और इन सभी के विषय में अनेक बार न्यूनाधिक चर्चा भी की जा चुकी है।

[२]

नन्ददास की उपर्युक्त रचनाओं में से इनकी 'श्याम पंचाध्यायी' एवं 'भंवरगीत' अधिक प्रसिद्ध हैं। अन्य के बहुत लोग नाम तक नहीं जानते और न उनमें मदध में अधिक जानकारी प्राप्त करने की कभी उत्सुकता हो प्रदर्शित करते हैं। फिर भी वे किमो-न किमो दृष्टि में सभी महत्त्वपूर्ण हैं और हिंदी-साहित्य की भक्तिकालीन एवं शैतिकालीन रचनाओं में इन्हें अछूता स्थान दिया जा सकता है। नन्ददास की ग्रंथाली के अंतर्गत इनकी पांच ऐसी रचनाएँ

आती हैं जिनके अंत में 'मजरी' शब्द लगा हुआ है। ये इसी कारण, कभी कभी 'पंचमजरी' नाम से भी अभिहित की जाती हैं और इस नाम से इनका प्रकाशन भी किया जा चुका है। इन पाँचों अर्थात् 'रसमजरी', 'अनेकार्थ मजरी', 'मानमजरी', 'विरहमजरी' एवं 'रूपमजरी' का एक संग्रह, सर्वप्रथम, स० १९४५ वि० में जगदीश्वर प्रस, गढ़ई से छपा था और फिर इन्हाका प्रकाशन मरस्यती प्रस, वरहई से स० १९७३ में भी हुआ था। इनके किसी एक संग्रह का ग्रहमदानन्द से भी प्रकाशित होना कहा जाता है, किंतु उसका कोई विवरण उपलब्ध नहीं है। इन पाँचों में से 'रसमजरी' का अर्थ विषय नायक-नायिका भेद है और यह सम्भवतः किसी भानु कवि की मसूत 'रसमजरी' का रूपांतर है। 'अनेकार्थमजरी' का दूसरा एक नाम 'अनेकार्थमाला' भी है और उसमें एक एक शब्द के कई भिन्न भिन्न अर्थ दिये गए हैं। 'मानमजरी' का भी इसी प्रकार एक दूसरा नाम 'नाममाला' है और उसमें पर्यायवाची शब्दों का संग्रह है। किंतु उसको एक विशेषता यह भी है कि उसमें मानिनी राधा का भी वर्णन आ जाता है। 'विरहमजरी' ने अतर्गत एक ब्रजाङ्गना की विरह-श्लाका का वर्णन है जो अधिकतर ऋटिगत विरह वर्णनों के ही अनुसार है। परंतु इन पाँचों में सबसे उत्कृष्ट एवं महत्वपूर्ण 'रूपमजरी' है जिसमें प्रेम, सौंदर्य, विरह दशा, भक्ति आदि का वर्णन एक आख्यानिक के द्वारा किया गया है। इस रचना की एक अन्य विशेषता यह भी है कि इसमें प्रेम रचयिता के व्यक्तिगत जीवन एवं सिद्धांत पर भी पूरा प्रकाश पड़ता है तथा इसे हम हिंदी की प्रमाण्यज्ञान परंपरा के उदाहरण में भी प्रस्तुत कर सकते हैं।

प्रमाण्यज्ञान की परंपरा नन्ददाम के बहुत पहले से चली आ रही थी और इसके एक से अधिक रूप थे। रानस्यान एवं पञ्जान की ओर यह प्रचलित लोकगाथा के रूप में दोग पड़ती थी और कहीं-कहीं इसका गगन-दृग पौराणिक रचनाओं का भी रहा करता था। हिंदी-साहित्य के इतिहास के प्रारंभिक युग में इसे हम कभी-कभी किसी ऐतिहासिक नायक और उसकी नायिका की प्रमगाथा के रूप में भी पाते हैं और अन्यत्र यह किसी प्रमी या प्रमिका द्वारा भेजे गए संदेशों की कथा स्वरूप में पड़ती है। ऐसे प्रमाण्यज्ञानों के उदाहरण में हम

'ढोला-भारवणी', 'मसि-पूनी', 'शाकुन्तल आश्विन' 'गोसलदेव रामो' और 'मदेश रामन' के नाम दे सकते हैं। इनने सिवाय हम जैन साहित्य में अतगत 'सद्यन्तरम सारलिगा' जैसी प्रमकथाएँ भी मिलती हैं जिनका धार्मिक उद्देश्य है।^१ परन्तु इन मन्त्रों प्रसिद्ध प्रमगाथा-परंपरा उन कवियों की रचनाओं में दीख पड़ती थी जो सुन्निम और सूफी थे। इनका आरम्भ संभवतः प्रक्रम की चौदहवीं या पंद्रहवीं शताब्दी में किसी समय हुआ था और इसकी मर्मप्रथम उपलब्ध रचना 'चदायन' समझी जाती है जिसे किसी मुल्ला दाऊद ने फारसी के मसनवी ढंग पर हि० सन् ७८१ अर्थात् स० १४३६ में लिखा था। तबसे इस प्रकार की रचनाओं की एक नियमित परंपरा-सी चल निकली और नन्ददाम के समय तक इसमें कुतून की 'मिरगावति' (स० १५६०) जायसी की 'पटुमावति' (स० १५६७), मझन की 'मधुमालति' (स० १६००) एवं 'रजन' का 'प्रमयनजोवनिरजन' जैसी रचनाएँ प्रकाश में आने लगी। 'मधुमालति' की कथा को लेकर, स० १६०० में लगभग, किसी कवि ने एक रचना 'भारती' पद्धति में अनुसार भी की थी। फिर उसी ढंग की कहानियाँ, पीछे चलकर शेख आलम, चतुर्भुजदाम कायस्थ, गोधा कवि आदि ने भी रच डाली। इस प्रकार नन्ददाम ने सामने उस समय उद्देश्य में अनुसार, प्रधानतः दो प्रकार की प्रम कहानियों का आदर्श था। एक वर्ग की कथाएँ कोरी साहित्यिक, सामाजिक या पौराणिक रूप में रहा करती थीं और दूसरे वर्ग की कहानियों का उद्देश्य धार्मिक प्रचार भी रहा करता था। जैन साहित्य एवं सूफी साहित्य में इन दूसरे वर्ग की प्रम-गाथाओं की परंपरा चल चुकी थी, वैष्णव साहित्य में नहीं थी। नन्ददाम ने इसे कदाचित् सर्व प्रथम, अपनी प्रेमाभक्ति के निरूपणार्थ अपनाया और इसने लिए 'रूपमञ्जरी' का रचना की। इसमें इन्होंने न केवल प्रम-कहानी में नियम का ही आधार लिया अपितु उसका ढाँचा भी अपनाया जो सुफिया के यहाँ दोहा चौपाई द्वारा निमित्त हुआ था।

'रूपमञ्जरी' का कथानक उड़ा नहीं है और न उसमें किसी अंग को

^१ अगरचंद नाहटा 'राजस्थानभारती' (स० २००७), पृष्ठ ४१ ६६

अधिक विस्तार दिया गया है। उसमें केवल एक रूपमती स्त्री द्वारा लौकिक प्रेम का परित्याग करने श्रीकृष्ण के प्रति अलौकिक प्रेम में लग जाना मान दिग्लाय गया है। क्या का सारांश इस प्रकार दिया जा सकता है — निर्मलपुर के राजा धर्मधोर की पुत्री का नाम रूपमजरी था और वह अत्यंत सुंदरी थी। जब वह विनाश के योग्य हुई तो उसके माता पिता ने उसने अनुरूप कोई सुयोग्य नर दे देने का विचार किया। तदर्थ उन्होंने इस काम की किमी ब्राह्मण को निपुण किया जो लोभी और विनेकहीन था। उसने रूपमजरी का विवाह किसी 'नर' और 'कुरूप' वर से करा दिया। रूपमजरी के माता पिता को इसका बहुत दुःख हुआ और वह स्वयं भी अपने पति से उदासीन रहने लगी। उसकी एक सखी थी जिसका नाम इंदुमती था। वह उसने सौंदर्य पर मुग्ध थी तथा उसे प्यार भी करती थी। इंदुमती सदा इस चिंता में रहने लगी कि किस प्रकार उसकी सखी को कोई साधन उसने काटों में निवारणार्थ, मिल जाय। इस लोक में उसे रूपमजरी के अनुरूप कोई पति नही दीप्त पड़ा और न विना किमी उपयुक्त पति से उसे पूर्ण शांति ही मिल सकती थी। अतएव, उसने श्रीकृष्ण के अलौकिक रूप की ओर उसका ध्यान आकृष्ट करने के प्रयत्न किये और उनसे प्रति उसने भीतर प्रेमभाव की जाग्रत करने उसे, उन्हें उपपत्ति के रूप में बरणा कर लेने के लिए, उन्मादित भी कर दिया। इंदुमती श्रीकृष्ण भगवान् से सदा इस बात की प्रार्थना भी करती रही कि मेरी सखी पर कृपा कीजिए। रूपमजरी ने श्रीकृष्ण को स्वप्न में देखा और वह उसने रूप लक्षण पर आसक्त होकर उनसे निरह में मरने लगी। इंदुमती ने उसे शान्तना देकर नर-नार आशान्तित किया। फिर दूसरे स्वप्न में उसे उसने माय संयोग का भी सुख मिल गया जिससे वह आनंद विभोर हो गई। अतः में वह एक दिन अपनी सखी से भी छिपकर वृन्दावन चली गई जहाँ उसे दूधती हुई इंदुमती भी पहुंच गई और दोनों का निम्नार हो गया।

नन्ददाम न इस कहानी के आधार पर अपना आध्यात्मिक आरंभ करने के पहले ही कह दिया है,

‘परम प्रेम पदति इह आहो। ‘नंद जयामति वरनत ताही ॥’

और फिर ये यह भी कहते हैं,

'अथ हा भरनि सुनाऊ ताही । जो कछु मो ठर अतर आही ॥'

जिससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि ये कोई काल्पनिक कथा ही कहने जा रह हैं । फिर भी कुछ लोग, 'रूपमजरी' नाम की समानता के कारण, इस प्रमादयान की नायिका को अकसर की लौंडी मानकर ही चलना चाहते हैं और कथानक को प्रत्येक बात को उसने जीवन-वृत्त के भीतर ढँढ़ने का प्रयत्न करते हैं । उनका अनुमान है कि ब्राह्मण ने रूपमजरी का प्रगाढ़ अकसर से अथवा उमरे किमी दर्जारी के साथ करा दिया था जो उसे तथा उमर माना रिता को अनुचित जान पड़ा था । इसी कारण रूपमजरी को दुःख का अनुभव हुआ और वह अपनी सगी अथवा मित्र नन्ददास की सहायता से कृष्ण भक्त बन गई । परन्तु इस बात का कोई भी मन्त आख्यानक में नहीं दीख पड़ता । फल नन्ददाम इतनी के रूप में प्रयत्न करत जान पड़ते हैं । यह सभ्य है कि रूपमजरी अकसर न यहाँ कोई रूपवती दामो रही हो जो, अतः, श्रोताओं की सेविका भी बन गई हो । ऐसी नशा में उसका नन्ददाम के साथ गह्रा परिचय हो जाना और उनकी सहायता से पूर्णतः मुक्त जाना असंभव नहीं है ।

आख्यानक में कवि ने, सर्वप्रथम 'प्रथमय परम-गोति' न 'नित्य' स्वरूप की वस्तु की है और फिर प्रथम पद्धति का परिचय दिया है । उसका कहना है कि उस 'रूपनिधि' तक पहुँचने के लिए दो मार्ग हैं जिनमें से एक 'नान' का है और दूसरा 'रूप' का है । रूप का मार्ग श्रमपूर्ण एवं विप दोनों में व्याप्त है, अतएव जो 'नारन्तीर विनेक' की सहायता लेता है वही भगवान् तक पहुँच पाता है । कवि ने इस रूपमार्ग के श्रमपूर्ण पार्श्व को ग्रहण करने के उद्देश्य से ही आख्यानक की सृष्टि की है । इसका आरम्भ निम्नपुत्र आर उमरे गता धर्मधीर न प्रणसात्मक वर्णन से होता है और फिर वहाँ की राजकुमारी के सौन्दर्य का उदा ही सरस विवरण दिया जाता है । तदनंतर कल याद से शब्दों द्वारा धर्मधीर तथा उसकी गनी के उमर लिए योग्य वर की ग्राह करान की चर्चा कर दा जाती है । कह दिया जाता है कि उनका 'मित्र' ने धन लोभ के कारण उसे किसी 'दूर कुरूप कुँवर' के साथ व्याहृत किया । फलतः इस अनमोल सन्ध के कारण

वह सदा खिन्न रहने लगती है और उसको सहचरी इटुमती भी उसने यौवनोचित सादर्य की अभिवृद्धि में प्रभावित होकर उसको सहानुभूति में उसने लिए ईश्वर से प्रार्थना करने लगती है। धीरे धीरे वह 'गिरिधर कुवर' श्रीकृष्ण को ही उसके लिए सर्वथा अनुकूल वर मानकर उसका ध्यान उस ओर आकृष्ट करना चाहती है।

।

तदनुसार एक दिन इटुमती रूपमञ्जरी को, 'गिरि गोधन' जाकर, 'गिरिधर प्रिय' की 'प्रतिमा' दिखला आती है जिसने प्रभात में पढ़कर किसी रात को सोते समय, वह अपनी चिन्तसारी में स्वप्न देखती है कि मेरे ही अनुकूल 'इक मंदर नाइक' आकर मेरे 'अधर' का 'खड्ग' करता है। वह 'मितकार' करने इटुमती के उन्मुख हो जाती है और उसकी दशा देखकर सभी घमड़ा उन्ती है। वह अपने प्रियतम के लावण्य का भरपूर वर्णन नहा कर पाती और उसमें त्रियोग में मतगाली सी बनी बोलने लगती है। इटुमती को इससे महान् आश्चर्य होता है वह इसे अपनी सखी का परम मौभाग्य मानती है और उसे क्रमशः चर्पा, शरद, हेमन्त, शिशिर, बसन्त एवं ग्रीष्म ऋतुओं में विविध प्रकार की सान्त्वना देती हुई उसकी अनुरक्ति का दृढतर करती चलती है। अतः में रूपमञ्जरी एक रात को फिर स्वप्न में देखती है कि वही पूर्व परिचित प्रियतम यमुना नदी के किनारे हाथ में बशी लिये खड़ा है। वह इसे आकर गले लगा लेता है। अपने कुंज में ल जाता है। 'मुपेसल सेज' पर मुलाता है और दोनों का 'प्रथम समागम' निष्पन्न हो जाता है। फिर वह लौटकर घर आती है। श्रीजगन्नाथ द्वारा संपादित 'नटदास अध्यायली' की 'रूपमञ्जरी' के पाठानुसार, उसकी 'संगति' से इटुमती भी मुग्ध जाती है। किन्तु 'सरस्वती प्रस', २२३ की प्रति के अनुसार नायिका रूपमञ्जरी फिर कृष्ण के नित्य रास में भी प्रवेश कर जाती है और उसकी रोज में घूमती हुई इटुमती, अतः में, उसी रास में उससे भट कर पाती है। फिर उस प्रति में कवि ने रूपमञ्जरी के कुछ अलंकारों का भी वर्णन किया है।

[३]

'रूपमञ्जरी' के कथानक तथा उस आख्यानक ने अतर्गत पाये जाने वाले

उसके विरसित रूप से भी यह कहें नहीं लक्षित होता कि उसके रचयिता का उद्देश्य कथाभाग को किसी प्रकार का महत्त्व देना है। निर्भयपुर नायिका की जन्मभूमि एवं उसका श्रोद्धा-स्थल होता हुआ भी नेत्रल आरम्भ में एक झलक दिखलाकर फिर कदा विलीन हो जाता है। धर्मधीर उसका पिता तथा उसकी माता उसके लिए योग्य वर की चिन्ता करते हैं, किन्तु एक निरे 'विप्र' के मूर्खतापूर्ण कार्य पर नतोष कर सदा के लिए बैठ जाते हैं। रूपमजरीके 'दूर कुरूप' पति का प्रसंग केवल नाम मात्र के लिए ही आता दीख पड़ता है। उसकी सखी इदुमती उसके साथ बड़े विचित्र ढंग से सहानुभूति प्रदर्शित करती है और उसने लिए प्रत्यक्ष रूप से बहुत कम कार्य करती हुई जान पड़ती है। इस प्रबंध रचना में वस्तुतः केवल दो ही पात्र हैं और वे भी इसकी नायिका रूपमजरी तथा उसकी सहचरी इदुमती हैं। इसका नायक श्रीकृष्ण कभी प्रत्यक्ष आता नहीं जान पड़ता और उसके सभी कार्य अत्यंत गौरवरूप से सत्र स्वप्नलोक में होते हैं। इस रचना के अंतर्गत न तो घटनाओं का विस्तार है और न उनकी विविधता है, घटना चक्र का वैसा कोई महत्त्व ही यहाँ नहीं है। कथावस्तु की प्रमुख पात्री रूपमजरी का चरित्र चित्रण भी एकांगी बनकर ही दोगता है और दृश्य कोरे उद्दीपन के लिए आते हैं।

कवि ने नायिका का सौंदर्य-वर्णन करते समय अपने कलानैपुण्य का अच्छा परिचय दिया है। वह उसने नाम 'रूपमजरी' के अनुसार उसने रूपगत सौंदर्य की ओर ही अधिक आकृष्ट है। उसने जलपत्र का रूप चित्रित करता हुआ वह उसे कभी 'जनु हिमवत वारी' अर्थात् पारंगती-सी सुंदरी कहता है तो कभी 'दुमरी मनहुँ समुद्र की घेटी' कहकर उसे लक्ष्मी की भाँति मर्बलदण्ड सम्पदा ठहराता है और उसकी दीप्ति से ही उसके भवन का सदा प्रकाशित होता रहना उतलता है। कवि के अनुसार उसका गालरूप एक ऐसा मनोहर टीपक है जिस पर नर-नारियों के नत्र सदा पलग बनकर गिरते हैं। फिर अज्ञान-वीरना बनकर जब वह सरोवर में स्नान करती है तो भ्रमर फूलों को छोड़कर उसके मुख कमल की ओर दौड़ पड़ते हैं। उसका रंग तपे स्वर्ण के समान गौर है, उसकी आँखें खनन, मृग एवं मीनप्रत् चंचल हैं। वह इतनी कोमल है कि पान की

पीक उसके कंठ से होकर भलकती है। कवि ने रूपम जरी के सौंदर्य का वर्णन करते समय दृति, लावण्य, रम, माधुर्य, कान्ति, रमणीयता, सुंदरता, मृदुता एवं सुकुमारता में से प्रत्येक को उसके शरीर का अंगीभूत मान लिया है और उन सभी का वर्णन पृथक्-पृथक् किया है। जैसे,

दुति तियसन अस दीन्हि दिखाई। सरद चंद जस कलमलताई ॥

ललना तन लावण्य लुनाई। मुक्ताफल जस पानिप भाई ॥

बिनु भूपन भूषित अंग जोई। रूप अनूप कहावै सोई ॥

निरखत जाहि मृपति नहि आवै। तन में सो माधुरी कहावै ॥

ठाढी होनि अंगन जब आई। तनकी जोति रहति दिति छाई ॥

राजति राजकुंवरि तेंह पेंसी। ठाढी कनक अबनि पर जैसी ॥

देखी अनदेखी सी जोई। रमणीयता कहावै सोई ॥

सय अंग सुमिल सुदौनि सुहाई। सो कहिय तन सुंदरताई ॥

अमल कमल दल संज बिडुंये। ऊपर कोमल बसन डसैये ॥

तापर सोचत नाक चढ़ावै। सो बह सुकुमारता कहावै ॥^१

कृष्ण के सौंदर्य का वर्णन कवि ने दो स्थलों पर किया है जिनमें से दूसरी जगह उनके ईश्वरत्व के अनुमूल है और ऐश्वर्य के रूप में है। नन्ददाम का प्रमिया के रूप-लानय पर उसके प्रियतम के सौंदर्य से अधिक ध्यान देना एक अनोखी-सी बात है और इसका समाधान केवल इसी बात से हो सकता है कि उसे अपने पति की 'कृपा' और 'कृपता' के विपरीत परम रूपवती मित्र करना है। इसका एक कारण यह भी हो सकता है कि आर्याणक नन्ददास के आत्मचरित का ही एक अंश है और ये, अपनी प्रेयसी रूपमजरी पर आसक्त हो चुकने के कारण, उसका स्वर-वर्णन करते समय अपने को भोला नहीं मने हैं।

आन्यायक में उपर्युक्त सौंदर्योपायना प्रियक वर्णनों के अनिरिक्त एक अन्य विशेषता 'उपपति रम' पर बल देने की है। अपने 'दूर-कृप' पति से

^१ 'नन्ददास ग्रंथावली' (मजलनदास संपादित), पृष्ठ १२४

^२ वही, पृष्ठ १२६ और पृष्ठ १२७

प्रसन्न रूप मंजरी को उसकी मूर्ति देखते हैं। उस के अपने दृश करने लगे। चारों ओर। वह करता है।

रसनि मैं जो उदयति रस बाही। रस की प्रवृत्ति कहत करि ताही ॥

सो रस जो या कुंघरिहि होंई। तौ हो निरति रिज सुख होंई ॥^१

श्याम कविनों द्वारा 'मन्दरास' के रूप ने प्रसन्न-मूर्ति-मन्दरास की रस-गन्धा ज्योतिष है और वही मन्दरास के लिए ठीक है। इस 'उदयति रस' का भाव सर्व प्रथम, मन्दरास की 'प्रतिभा' के आधार पर प्राप्त होता है और फिर मन्दरास द्वारा उसका विस्तार होता है तथा मन्दरास का मन्दरास ने वह मन्दरास के हृदय में मन्दा के लिए वह कर लेता है। यह 'उदयति रस', एक विवाहिता की ओर में किसी अन्य पुरुष के प्रति उद्विग्न होने के कारण, सर्वथा निन्दनीय समझा जा सकता था। किन्तु यहाँ पर यह किसी लौकिक पुरुष की अपेक्षा नहीं करना। इसका अर्थ उन 'कुंघरिहि' ने है वो अलौकिक है।

धर अथर सति मूरज तारे। मर सरिता माहर गिरिपारे ॥

हम तुम अथ सब लोग तुमारे। रचना तिन ही देव बनाई ॥^२

यद्यपि, ऐसे प्रियतम के प्रति आश्चर्य और अनुरक्त रूपमन्जरी को किसी नाना-निक कृतक की आशंका भी नहीं हो सकती। इसके सिवाय रूपमन्जरी के स्वप्न-दर्शन में उस 'मन्दिशोर' के आस पास की 'दुम बेलिपों' तक उठे अपनी 'गीत' की जान बढ़ती है^३ जिसने प्रतीत होता है कि वह उसका मूलतः आमीप है और ऐसी दृशा में उन लाञ्छन के लिए यहाँ कोई स्थान भी नहीं है। रूप-मन्जरी को इस दृशा में पाकर हमारा ध्यान एक बार मीरानाई की ओर भी आकृष्ट हो जाता है जिसका कृष्ण प्रेम, गिरिधर गोपाल की किसी मूर्ति को ही देखकर उसके वचन में जाग्रत हुआ था। फिर, उसके अग्रिम पति को धीरे से प्रमत्तः उदासीन होते जाने के कारण, तथा, सम्भवतः उन्हें स्वप्न-दर्शन में भी पाकर

^१ 'मन्दरास-प्रभावली' (मन्दरासदास द्वारा संपादित), १२४-२२

^२ यही, पृष्ठ १३७

^३ यही, पृष्ठ १२७

हृदय होता गया था। मीरजाँद के हृदय में भी किमी पूर्व परिचय का भाव बना रहा करता था किन्तु उसे, रूपमजरी को भौंति, किमीसे सहायता नहीं मिली, अपितु मदा उसे निरोधों का ही सामना करना पड़ा। पता नहा, नन्ददास को, अपने इस आख्यानक की रचना करते समय, 'गिरिधर' की ही इस दूसरी प्रेमिका का ध्यान था वा नहा। दोनों का प्रेमभाव पूर्वराग से आरम्भ होता है, दोनों अपने पति की ओर उपेक्षा का भाव रखती हैं, दोनों दशाव्यास में कृष्ण-रूप का वर्णन प्रायः एक ही प्रकार से जान पड़ता है, दोनों का माधुर्यभाव हृदय एवं एकांत निष्ठ है और दोनों अंत में अपने प्रियतम के साथ मिलकर कृतकृत्य हो जाती हैं। एक अपना यशस्व स्वयं करती है, किन्तु दूसरी की प्रेम-गाथा उसकी उन सहचरी के द्वारा कही जाती है जो उसकी सभी प्रकार से आत्मीय तथा पथ-प्रदर्शिका भी है।

नन्ददास के इस आख्यानक में, प्रेमगाथा-परंपरा की सूफी-पद्धति की भौंति, कथा-रूपक की भी एक भल्लन मिल सकती है। कवि ने जो इसमें स्थान एवं व्यक्ति के नाम दिये हैं वे प्रायः सभी किमी न किमी रूप में सार्थक से जान पड़ते हैं। 'निर्मलपुर' का नाम पढ़ते ही हम किसी साधक या भक्त को उस मनो-दशा का भान होन लगता है जो उसके चित्त के शांत होन की सूचना देती है। वहाँ के राजा 'धर्मधीर' का नाम पढ़कर हमें जान पड़ता है कि कवि उस भक्त के लिए निज धर्म के आधार पर धीरे-धीरे चित्त होकर साधना में प्रवृत्त होना अत्यंत आवश्यक समझता है। इसी प्रकार जिस कृष्ण के साथ कवि रूपमजरी का संयोग कराना चाहता है उसे वह परमात्मा से अभिन्न एवं ज्योतिर्मय कहता है। इसलिए कथा के आरम्भ में उसे 'रूपनिधि' का नाम दे देना हमें इस बात को समझने के लिए पहले से ही तैयार कर देता है कि आगे आन वाला नायिका का 'रूपमजरी' नाम भी यथार्थतः उसने उक्त परमात्मा का एक अंश वा आत्मा होने की सूचना देता है जिस कारण हमें उनके अंतिम मिलन में संदेह करने की कोई बात नहा। रूपमजरी की सहचरी इंदुमती का नाम भी कदाचित् उसके साक्षात्कृत तमोमय सन्धा की ओर से रूपमजरी की आसक्ति हटाकर उसे उचित पथ प्रदर्शन द्वारा कल्याण की ओर उन्मुख कर उपयोगशील बना देने के कारण ही है। अतएव,

कथानक को उक्त प्रकार से रूपक का रूप दे देने पर प्रतीत होगा कि कवि का प्रमुख उद्देश्य आध्यात्मिक है। वह अपनी रचना द्वारा इस बात को प्रतिपादित करना चाहता है कि भक्त को भगवान् का मानिध्य प्राप्त करने के लिए चाहिए कि वह शांत निश्चित होकर उस 'रूपनिधि' की विधिवत् उपासना धैर्यपूर्वक करता चले और अपने शुभचिंतक गुरु के मदुपदेशों का भी अनुसरण करे। उस दशा में उसके हृदय में सामासिक प्रपंचों की ओर से ग्राप से ग्राप विरक्ति हो जाती है और समय-समय पर स्वयं भगवान् भी उसे सहायता देने लगते हैं जिससे उत्साहित होकर अंत में, वह अपना अभीष्ट प्राप्त कर लेता है।

परन्तु, फिर भी इसको कथा में सूफी-कहानियों में प्रदर्शित की गई साधकों की उन कठिनाइयों का सर्वथा अभाव है जिनके कारण उनके प्रतीक नायकों पर अनेक प्रकार के मकट या पड़ते हैं और वे उन्हें झेलने को विवश होते हैं। सूफी प्रेम-गाथा के प्रेमी जगलों में भटकते हैं, समुद्रों पर तिरते फिरते हैं, युद्धों में घायल होते हैं, अपनी प्रेमपात्री से मिलकर भी बार-बार बिछुड़ जाते हैं और कष्ट सहते-सहते उनकी दशा दयनीय-सी हो जाती है। किंतु प्रेमिका रूपमजरी ऐसी बाधाओं से मुक्त है। उसे इस प्रकार की स्थितियों में पड़ने की कभी आवश्यकता ही नहीं पड़ती। उसका प्रेमपात्र परोक्ष में रहता हुआ भी उसके लिए प्रत्यक्ष हो जाया करता है और वह यदि उससे विमुक्त भी होता है तो जैसे जान-बूझकर और उसके आत्मविकास के लिए ही। इसके सिवाय, सूफी-परंपरा द्वारा स्वीकृत आदर्श के अनुसार साधक को किसी पुरुष के रूप में चित्रित किया जाता है और उसके साथ भगवान् को स्त्री रूप दे दिया करते हैं। परन्तु 'रूपमजरी' का प्रेम-कहानी इससे विपरीत मार्ग को ग्रहण करती है और इसका साधक पुरुष न होकर स्त्री रूप में है। इसकी प्रेमिका रूपमजरी को ही अपने लौकिक पति से विरक्ति हो जाती है और वह 'उस' अलौकिक को अपनाने के लिए आनुर हो उठती है, जो भारतीय परंपरा के अनुमूल है। 'रूपमजरी' के आख्यानक में, इसी प्रकार किसी सिद्धहस्त गुरु या पथ प्रदर्शक का भी पता नहीं चलता। इसकी नायिका को परामर्श देने वाली उसकी एक महचरी मात्र है जो उसने साधना मार्ग की सफलता के रहस्य से स्वयं परिचित नहीं, उसे रूपमजरी द्वारा उपलब्ध स्थान-दर्शन

से आश्चर्य हो जाता है और वह मोचने लगती है,

अनेक जनम जोगी तप करै । मरि पचि चपल चित्त कहुं धरै ॥

सो चितु लै उहि वार चलै । तौ वह नाथ हाथ नहि आवै ॥

अब गापिन काँ सो हितु होई । तप कहुं जाय पाइये सोई ॥

कवन पुन्य पा तियकै माई । नन्द सुवन पिय सौ मिलि आई ॥^१

वास्तव में 'रूपमञ्जरी' के ग्राह्यानक में कथारूपक की वह दुहरी प्रवृत्ति नहीं जो दो भिन्न भिन्न रूपा में समानांतर उदती हुई लक्षित हो ।

'रूपमञ्जरी' की रचना का उद्देश्य 'परम प्रेम पद्धति' का वर्णन करना है जिसे नन्ददाम न उमरे' आरम्भ में ही स्पष्ट कर दिया है । परन्तु ये इसे सफ़ी कनिया के अनुकरण में, किसी काल्पनिक वा ऐतिहासिक प्रमाख्यान का आधार लेकर नहा कहना चाहते । इन्हें किसी प्रेम-कहानी का सागोपाग निररण देना नहीं है और न उसपर क्रमशः अपने प्रतिपाद्य^१ विषय को घटाना है । इनकी रचना की कथा-रसु सोधी सादी और छोटी-सी है और उसने पूर्ण विनाम के लिए भी घटनाओं का निर्माण आवश्यक नहीं जो ग्राह्यानक को नायिका वा मुख्य पात्रों है वही रूप मञ्जरी नन्ददाम की अभीष्ट प्रमाभक्ति की वास्तविक माधि का भी है । उसने मात पिता वा जन्म स्थान का परिचय तथा उसने जीवन मगधो साधारण व्यापारों ने निवरण देना यहाँ अनिर्गम नहीं है । कवि केवल इसी बात को महत्व देना चाहता है कि वह परम रूपवती थी और पुरुष वर से निवाह हो जाने के कारण उसमें विगति जगा । उसने इस भाव को हृदय करने तथा उसे क्रमशः भगवान् कृष्ण की ओर उन्मुख करने उसने प्रति, पूर्ण अनुरक्त बना देने के लिए कवि को किसी व्यक्ति की आवश्यकता पड़ती है जो यहाँ उसकी सहचरी इन्दुमती द्वारा पूरी हो जाती है और स्वप्न-दर्शन एवं होली खेलने वाली स्त्रियाँ न साथ उमरी गतचित्त जैसी कुछ साधारण घटनाओं द्वारा उसके हृदय पर कृष्ण पूर्ण अधिकार जमा लेते हैं । रूपमञ्जरी का इस प्रकार शोभमसल हो जाना स्वयं उसकी सखी इन्दुमती को भी आश्चर्य में डाल देता है और आरम्भ में गुरु-

^१ 'नन्ददाम प्रमावली' (मञ्जराल नास संपादित) पृष्ठ १०६

वत् मार्ग सुझाने वाली अत में उमरे पीछे अनुसगुण करने वाली बन जाती है । इस आख्यानक की एक अन्य विशेषता इस बात में भी है कि इसका रचयिता इसे अपने आत्मचरित के रूप में लिखता है । रूपमजरी मध्य उसीकी प्रम पात्री है जिसका सौंदर्य-वर्णन वह जो खोल कर करता है और फिर उमरे भी प्रमपात्र वृष्ण की ओर उमीकें महारे अग्रसर होना है । रचना के अंत में यह स्पष्ट कर देता है, "रूपमजरी एवं गिरिधर की रसभरी लीला को वह 'निजहित' के लिए कह रहा है ।" उसका अपना सिद्धांत यही जान पड़ता है,

जदपि अगम तें अगम अति, निगम कहत है जाहि ।

तदपि रेगीले प्रेम तें, निपट निकट प्रभु आहि ॥^१

प्रेमी भक्त 'रसखान'

[१]

'रसखान' शब्द किसी व्यक्ति का मूल नाम न होकर उसका उपनाम-सा लगता है, किन्तु यही मद्दा उनके लिए प्रयुक्त होता आया है। कहा जाता है कि रसखान जाति के मुसलमान थे और किसी कारणवश हिंदू धर्म के अनुयायी हो गए थे। कुछ लोग इन्हें 'सय्यद इब्राहिम पिढाना वाले'^१ कहा करते हैं और यह नाम इन्हें 'शिवसिंह सरोज' में भी दिया गया मिलता है।^२ परन्तु इस विषय में अभी तक पूरी रोज नहीं हो पाई है जिग कारण कोई अंतिम निर्णय नहीं दिया जा सकता। अपने विषय में इन्होंने एक स्थल पर बतलाया है,

देखि गदर हित साहवी, दिल्ली नगर मसान ।

छिनहि वादसावस की, उसक छोरि रसखान ॥४८॥

प्रेम बिनेसन ओवनहि, आइ गोवर्धन धाम ।

खड्यो सरन चित चाहिकै, जुगल सरूप लजाम ॥४९॥

॥ तोरि मानिनी ते दियो, कोरि मोहनी मान ।

॥ प्रेम देव की छविहि लखि, भयेनियाँ 'रसखान' ॥५०॥^३

जिससे प्रकट होता है कि ये कदाचित् किसी शाही घराने के भी रहे होंगे; दिल्ली

^१ 'भारत जीवन प्रेस' (काशी) में मुद्रित (सन् १९१६ ई०) 'सुजान रसखान' का मुख पृष्ठ

^२ 'शिवसिंह सरोज' (नवलकिशोर प्रेस लखनऊ, सन् १९२६ ई०), पृष्ठ ४८१

^३ 'रसखान और घनानंद' (काशी नागरी प्रचारिणी सभा, सन् १९२६), पृष्ठ १२ ।

नगर में अधिक उल्लास देखकर इन्हें विरक्ति जगो होगी और ये गोवर्धनधाम में जाकर कृष्णभक्ति में लीन हो गए होंगे। इस परिचय से इतना और भी पता चलता है कि ये पहले किसी सुदरी पर आसक्त भी रह चुके होंगे किन्तु श्रीकृष्ण के सौंदर्य से प्रभावित होकर अंत में 'मियाँ' अर्थात् इस्लाम धर्मानुयायी से 'रसखान' नामधारी हिंदू बन गए होंगे। परन्तु इससे वा 'रसखान' के धार्मिक नाम के सन्दर्भ में कोई प्रकाश नहीं पड़ता।

उपर्युक्त अवतरण के प्रथम दोहे में एक बात यह भी सूचित होती है कि इनका सन्ध किमी शाही घराने से था, किन्तु 'साहिबी हित' ग्रन्थवा शासन के लिए दिल्ली नगर में राजनिष्ठत्व का दृश्य देखकर इन्हें अपनी 'ठनक' अर्थात् उच्चकुल की प्रतिष्ठा का मोह छोड़ देना पड़ा और इस प्रकार की विरक्ति इनमें 'झिन्हि' अर्थात् अकस्मात् आ गई। परन्तु इस प्रकार का राजनिष्ठत्व बन हुआ इस बात का निश्चित पता देना कुछ कठिन जान पड़ता है। 'रसखान' की रचना 'प्रेमवाटिका' के रचना-काल से विदित होता है कि ये क्रिस्व की १७ वीं शताब्दी में वर्तमान थे और यदि वह इनकी अन्तिम कृति हो तो, उसके पूर्वार्द्ध में भी ये रहे होंगे।

विशु सागर रस ईदु सुभ, सरस सरस रसखान ।

'प्रेमवाटिका' रचि रचिर, धिर हिय हरषि खपान ॥२१॥^१

से स्पष्ट है कि इन्होंने उसे म० १६७१ में लिखा था। जिस कारण इनका सं० १६५० से पहले तक नीरहनामभ्र कहा जा सकता है '२५२ वैष्णवन की वार्त्ता' से पता चलता है कि इन्होंने गोस्वामी त्रिभुलनाथ से दीक्षा ग्रहण की थी जिसका देशांत अनुमानतः म० १६४२ के लगभग हुआ था^२ इसलिए इस बात के

^१ 'रसखान और घनानंद' (का० ना० प्र० समा, सन् १९२६) पृष्ठ ३६

^२ '२५२ वैष्णवन की वार्त्ता', (वेक्टेस्वर प्रेस, बंबई, ई० १६८०) पृष्ठ ४३२

^३ डा० दीनदयालु गुप्त 'अष्टाष्टा और वसुधैव कुटुम्बकम्' (प्रकाश प्रकाश सं० २००४) पृष्ठ ७८

पहले उपर्युक्त 'गदर' के होने तथा उनके हिंदू-धर्म ग्रहण करने की मभावना है। परंतु इसके आस-पास किसी ऐसी घटना का होना इतिहास में मिश्र नहीं होता जिसे 'गदर' का नाम दिया जा सके और जिसके कारण दिल्ली नगर शममानवत् हो गया हो। इतना पता चलता है कि अफसर गदरशाह (म० १५६७-१६६२) के सीतेले भाई मिर्जा मुइज्ज हकीम ने उसके विरुद्ध कुछ पड़वत किये थे। जिस कारण उसे काजुल की ओर ब्रान्मण्य करके म० १६३८ में दवाना पड़ा था। हकीम ने जिस समय अफसर के विरुद्ध पजान पर चढ़ाई कर दी थी उस समय उसके पड़वत में सम्मिलित समझे जाने वाले कुछ लोग दंडित भी किए गये थे। इसका कारण म० १६३८ के लगभग घड़े-घड़े नगरों में अशांति और उपद्रव का हो जाना कोई असंभन-सी बात नहीं थी। यदि यह व्यापक रूप में हुआ हो और कुछ काल के लिए अराजकता-भी पैल गई हो तो उसे 'गदर' का नाम देना कोई बड़ी बात नहीं थी और उसका मूल कारण शासन की घागड़ोर हस्तगत करने की चेष्टा ही थी, इसलिए उसे 'साहिबी' के लिए होने वाली भी कहा जा सकता था। 'रसखान' का जन्म-संवत् कुछ लोगों ने स० १६१५ माना है और यह इन सभी बातों पर विचार कर लेने पर, ठीक भी कहा जा सकता है।

उपर्युक्त अवतरण के अंतिम दोहे में आते हुए "वीरि मानिनि ते हियो, मोरि मोहिनी-मान" जैसे शब्दों के आधार पर अनुमान किया जाता है कि इनकी कोई प्रेमपात्री भी रही होगी जिसके 'मान' से पहले पूर्ण प्रभावित हो जाते रहे होंगे। फिर भी पता नहीं कि वह स्त्री इनकी विवाहिता पत्नी थी अथवा इनकी कोई रूपवती प्रियती थी जिस पर ये अनुरक्त हो गए थे। इनकी पत्नी अथवा किसी सतान की भी कहीं पर चर्चा नहीं पायी जाती। प्रसिद्ध है कि ये किसी अविवाहिता स्त्री पर ही आसक्त हो गए थे और उसके हाथों की कठपुतली-से हो रहे थे। एक दिन जब ये 'श्रीमद्भागवत' का फ़ारसी अनुवाद पढ़ रहे थे इन्होंने गोपियों के विरह-वर्णन का प्रसंग पढ़ा और अकस्मात् उनके प्रियतम कृष्ण की

१ चंद्रशेखर पांडे : 'रसखान और उनका कान्य' (सम्मेलन, प्रयाग, स० १९२३) पृष्ठ २

और आकृष्ट हो गए । किंतु इससे 'गदर' वाली बात की पुष्टि नहीं होती इसी प्रकार उस जनश्रुति का भी कोई आधार नहीं जिसके अनुसार ये किसी कथा व अवसर पर कृष्ण के सुंदर चित्र को देखकर उस पर मुग्ध हो गए थे और कथा याचक व सनेह पर समकुल छोड़ द्राइकर वृंदावन चले गए थे । परंतु '२५२ वैष्णवन की वार्त्ता' के अनुसार ये, वास्तव में, पहले किसी बनिये के सुंदर लड़के पर आसक्त हो गए थे और लागा ने निंदा करने पर भी उसके पीछे-पीछे घूमते फिरते तथा उसकी जूटी थाली में दयाया पिया करते थे । ये अतः में, कृष्ण के शील-सौन्दर्य की प्रशंसा सुनकर वैष्णवभक्त बन गए थे उस समय किसी वैष्णव द्वारा इन्हें श्रीनाथ जी का चित्र दिखाया जाना भी कहा जाता है ।^१ इसमें संदेह नहीं कि रसगान की एक सच्चे प्रमो का हृदय मिला था और उसने उमंग में इन्होंने अपने मूल धर्म, उच्चकुल वा कीर्ति की भी उपेक्षा कर दी थी और कृष्णभक्त हो गए थे । इसीलिए श्री राधारचरण गोस्वामी ने, इनकी प्रशंसा करते हुए, अपनी 'नवभक्त माला' में इस प्रसार लिखा है—

दिहली नगर निवास बादसार्वस विभाकर ।

चित्र देण मन हरो भरो पन प्रेम सुधाकर ॥

श्री गोवर्द्धन आय जयै दर्शन नहि पाए ।

देहे मेहे बचन रचन निर्भय हूँ गाए ॥

तय आप आय सुमनाय कर, सश्रूषा महमान की ।

कवि कौन मिलाई कहि सकै, श्रीनाथ साधरमखान की ॥^२

जान पड़ता है कि गोस्वामीप्रियलनाथ जी से दीता ग्रहण करने के लिए पूर्ण भक्त बन गए और अपना जीवन उसी प्रकार बितान लगे । इनकी एक रचना से पता चलता है कि इन्होंने 'देम निदेम' के नरेश के यहाँ भी अपने भाग्य की परीक्षा की थी और, अतः में, कृष्ण के 'जहा रिफ्तगार' होने पर विश्वास करके

^१ '२५२ वैष्णवन की वार्त्ता' (२१८ वीं संख्या)

^२ 'रसखान और धनानंद (का० ना० प्र० समा), पृष्ठ ५ पर उद्धृत

उन्होंने गुण गान में लग गए थे।^१ किन्तु इसके लिए कोई प्रमाण अभी तक नहीं मिला। बेर्णामाधनदास कृत समझे जाने वाले 'मूलगुसाई चरित' के एक स्थल पर लिखा मिलता है कि गोस्वामी तुलसीदास ने अपनी नवनिर्मित रचना 'रामचरितमानस' को, सर्वप्रथम, मिथिला के रूपाग्रह स्वामी को सुनाया था। उसने अनंतर सड़ीला निवासी रामो नदलाल का शिष्य दलाल दाम उनसे यहाँ से उसकी प्रतिलिपि करवा अपने गुरु के पास ले गया। उसने फिर उसे,

जमुनातट पै त्रयवत्सर लौं । रसपानहि जाइ सुनायत भो ।^२

निमित्त पता चलता है कि इन्होंने उसे स० १६३३ के ग्राम-ग्राम सुना होगा और इन्हें वह ग्रंथ ऐसा रुचिकर जान पड़ा होगा कि ये उसे, संभवतः, स० १६३६ या १६३७ तक सुनते रहे होंगे। परन्तु यदि इनका जन्म मवत् स० १६१५ ही मान लिया जाय तो इनकी अवस्था उस समय १८-२० वर्ष की ही ठहरती है जब ये सौंदर्योपासक मान रहे होंगे 'रामचरितमानस' के रामचंद्र को अत्यंत मुदर बतलाया गया है जिन्हें देखते ही मुर, नर, अमुर एवं समुद्र के जलचर तक मुग्ध हो जाते हैं, किन्तु आश्चर्य की बात है कि निम्नतर तीन वर्षों तक उनका वर्णन सुनने वाले रसपान ने उनके विषय में प्रायः कुछ भी नहीं लिखा है।

रसपान द्वारा रचे गए किसी प्रबंध-काव्य का पता नहीं चलता और इनकी उपलब्ध रचनाएँ फुटकर पद्यों के समग्र रूप में दीख पड़ती हैं इनकी केवल एक ही पुस्तक ऐसी है जिसे पुस्तक रूप में लिखो गई कह सकते हैं और वह भी केवल ५२ दोहों की 'प्रमनाटिका' है। उसने अंत में इन्होंने स्वयं कह दिया है कि उसे इन्होंने रुचिर 'प्रमनाटिका' के रूप में स० १६७१ में निमित्त किया था। उसने अतिरिक्त इनकी रचनाओं में इनसे सँवेये भी बहुत प्रसिद्ध हैं और उनका एक समग्र इनने कतिपय वरिष्ठा तथा कुछ दोहों एवं सौरठा के साथ 'मुजान रसपान' के नाम से प्रकाशित हो चुका है जिसमें विषय का कोई क्रम नहीं दिखाई देता। ऐसे समग्रों के प्रकाशन का सर्व प्रथम प्रयास कदाचिन्

^१ वही, पृष्ठ ३६ (संख्या, १०८)

^२ 'मूलगुसाई चरित'. (गीता प्रेस, गोरखपुर, सं० १६३१), पृष्ठ २०

गोस्वामी विश्वरीलाल ने किया था और उसे किसी समय 'रसगान शतक' के नाम से बाकौपुर के स्वामीलाल प्रेम द्वारा प्रकाशित कराया था। उस मसूदा के पद्यों की संख्या में वृद्धि करके फिर उन्होंने 'सुज्ञान रसगान' के नाम से उन्हें 'भारत-जीवन प्रेम, काशी' द्वारा सन् १९१६ ई० में छपाया और उसमें कुल मिलाकर १३३ छंदों को स्थान दिया। गोस्वामीजी ने इसके पहले सन् १९०७ ई० में वही के 'हितचिन्तक यन्त्रालय' में 'प्रमसाटिका' का भी प्रकाशन करा दिया था जिसमें कुल ५३ दोहे थे। इसके अनन्तर स० १९८६ इनके 'सुज्ञान रसगान' वाले मसूदा की कुछ और वटाकर उन्हें श्रीप्रभुदत्त ब्रह्मचारी ने 'रसगान पद्मरत्नी' के नाम से निकाला, जिसे उसी वर्ष श्रीमहेश्वर सिंह के संपादन में 'काशी नागरी प्रचारिणी मण्डल' ने उसे ही 'प्रमसाटिका' के साथ 'रसगान और घनानन्द' के अंतर्गत मधुक्त रूप में भी प्रकाशित कर दिया। तब से फिर इनकी रचनाओं का एक मसूदा 'रसगान रत्नावली' नाम से सिद्ध जी द्वारा मराठित होकर 'भारतमासी प्रेम, दारागंज, प्रयाग' में प्रकाशित हुआ है, जिसमें पद्यों के रूप कुछ परिवर्तित भी कर दिये गए हैं। फिर भी उक्त 'मण्डल' के हो स० १९६१ तथा स० १९६२ के वार्षिक विवरणों से पता चलता है कि प्राचीन हस्तलिखित प्रयोगों की खोज करते समय हमने कार्यकर्त्ताओं को मथुरा जिले में 'रसगान' के ६०० मय्या और कवित्तों का कोई 'समूह' मिला है^१ और प्रायः ४०० सबैषोष् व वसुगति नम ने^२ लिखा हुआ कदाचित् एक दूसरा समूह भी उपलब्ध हुआ है जो 'साहित्यिक दृष्टि से' एक 'महत्त्वपूर्ण' गोज' वाली पुस्तकों की श्रेणी में रखने योग्य है। अतएव, 'रसगान' की सारी रचनाएँ अभी तक प्रकाश में नहीं आ सकी हैं और न उनका, इसी कारण, गंभीर अध्ययन और अनुशीलन किया जा सके है।

[२]

'रसगान' की उपर्युक्त प्रकाशित रचनाओं को देखने में पता चलता है

^१ 'वपानीसर्षो वार्षिक विवरण' संवत् १९६१ पृष्ठ ७

^२ 'तैत्तिरीयसर्षो वार्षिक विवरण' संवत् १९६२ पृष्ठ ७-८

नि ये, वामन्य में, एक प्रमी जीव घे जिन्हं मिरनि ने लौकिक प्रेम-सरिता ने बाहर निकाल कर श्रीकृष्णचंद्र के अनौकिक भक्ति मागर में मग्न कर दिया था। इनके प्रत्येक पद में प्रेममयी भक्ति का ही अनोखा रंग छोटा पड़ता है। इन्हें अपने मममामयिक अन्य कई भक्तों की भाँति न तो अपने इष्टदेव की कोई लची-चीड़ी प्रशंसा करनी है और न मुक्ति वा वैकुण्ठ की चाह में आत्मग्लानि में सने हुए मनिय के पद ही निर्माण करने हैं। ये तो एक साधारण ग्रहीर के घर खेलबूद करने तथा बृदान में गाय चराते समय विविध लीलायाँ में सदा दत्तचित्त रहने वाले नवयुवक श्रीकृष्ण को अपनी निर्निमेष दृष्टि से केवल देखते रहना चाहते हैं। इनकी दृढ़ धारणा है कि यदि मैं उसे अनेक जन्मों तक भी देखता रहूँ तो भी मेरे नेत्रों की वृत्ति नहीं मिल सकती। इन्हें अनेक विभव सम्पन्न द्वारकाधीश अथवा 'महाभारत' वाले राजनीतिज्ञ सन्धार एवं गीता के गायक से कोई वाम नहा। ये तो स्पष्ट शब्दों में कह देते हैं—

ग्वालन संग जैबो बन, ऐबो सुगाइन संग,
हेरि तान गैबो हा हा नैन फरकत हैं।
हा के गज मोती माल, वारा गुंज साखन पै,
कुंज सुधि थाप हाय प्रान धरकत हैं ॥
गोबर को गारो सुती मोहि खगै प्यारो,
कहा भयो महल सोने को जटत मरकत हैं।
मंदिर से ऊंचे यह मंदिर हैं द्वारका के,
व्रज के खिरक मेरे हिणु खरकत हैं ॥१००॥^१

अर्थात् द्वारकापुरी में गने हुए मंदराचल से भी ऊँचे-ऊँचे स्थान मंदिर मेरे लिए व्रज की भोपडियों के सामने कुछ भी नहीं हैं और न वहाँ की गजमुक्ता की बनी मालाएँ वहाँ की गुंजमाला के सामने कुछ अधिक महत्व रखती हैं; मैं उन्हें इनके ऊपर न्योछापर करने तक पर तैयार हो सकता हूँ। कारण यह कि व्रज के ग्वालों के साथ सदा उन को जाना, वहाँ में फिर लौटकर गोत्रों के साथ

आना और तन अलासा करना मेरे लिए आनन्द एक प्रमोदलाभ ने बिषय है । मुझे तो इसी कारण ब्रज की गोमुर वाली ढेरी तक पगम प्रिय जान पड़ती है । ब्रज की एक-एक प्रसाद ने साथ मेरी इतनी आभोग्यता हो गई है कि उसका अनुभव होते ही मेरे नेत्र पड़क उठते हैं और मेरा हृदय भी धड़कने लगता है ।

रसगान ने इस भावना को अपने एक मंत्रों द्वारा इन प्रकार भी व्यक्त किया है :—

या लकुटी का कामरिया पर, राज तिहुँ पुर कां तजि डारों ।

आठहुँ मिद्धि नवी निधि को मुख, नद की गाड चराड विमारों ॥

रसखानि कबी हन घामिन भाँ, प्रज की धन बाग तड़ाग निहारों ।

कोटिन हूँ कलघौन के घाम, करील के कुंजन ऊपर धारों ॥२॥^१

अर्थात् अपने प्रियतम कृष्ण की 'लकुटी' और 'कामरी' के उपलब्ध में मैं सारे नैमोक्ष्य का राज्य तर म्योछात्र कर सकता हूँ । नद नाम की गाँव चराने समय आठों मिद्धियों तथा नवों निधियों का मुख तर मुला दे सकता हूँ । यदि किसी प्रकार ब्रज ने उन करील बना को इन अपने नेत्रों द्वारा कहा देखा पाऊँ तो उनके ऊपर करोड़ों मयूर मंदिर तर अर्पित कर देने में मुझे कुछ भी मकोच न होगा । वहाँ के अन्य बाग वा तड़ागा को देखने का तो मान ही और है । ये तो नहीं कह डालने में नहा हिचकने,

मानुम हौं ती वही रसगानि, बसों प्रज गोकुल गाँव के ग्यारन ।

जो पशु हौं ती कहाबम मेरी, चरीं नित नद की धेनु संभारन ॥

पाहन हौं ती वही गिरि को, जां घरयो कर छत्र पुरंदर धारन ।

जो खग हौं तो बसेरा करी मिलि, कालिंदी कूल कदय की डारन ॥^२

अर्थात् यदि मग भा जाऊँ और मेरा पुनर्जन्म होने वाला हो तो मेरी अभिलाषा है कि मानव गरीर धारण करने की दशा में मैं ब्रजमंडल स्थित गोकुल गाँव के गान्धों ने ही माय निवास करूँ, यदि मुझे पशु योनि मिले तो

^१ 'रसखान और घनामन्द' (का० ना० प्र० समा), पृष्ठ १७

^२ वही, पृष्ठ १७

नद गंगा की गाँवों के साथ ही मद्रा चरता फिरूँ, यदि पत्नी होना मेरे लिए निश्चित हो तो यमुना के किनारे खड़े बदव वृक्षों की डालों पर हो अपना घोंसला बनाऊँ और यदि पत्थर हो जाऊँ तो भी उम परंत (गोखर्द नगिरि) का ही एक शिला पड़ बन जाऊँ जिसे मेरे प्रियतम श्रीकृष्ण ने कभी इद्र की मूलधार वर्षा से ब्रज को बचाने के लिए उसे अपने हाथ में (वा उँगली पर) छाते की भाँति धारण किया था ।

भक्त रमंगान अपने इष्टदेव अथवा उक्त प्रियतम श्रीकृष्ण के नियम में मीनमा करते हुए इस परिणाम तक पहुँचते हैं—

ब्रह्म मैं हूँ पुराणन गानन, वेद रिखा सुन्यो चौगुने चायन ।

देखां सुन्यो कबहूँ न कितु वह कैसे सरूप और कैसे मुभायन ॥

हेरत हेरत हारि परयो रसखानि बसायो न लोग जुगायन ।

देखो दुरो वह कुज हुटीर म, बैठि पलोटत राधिका पायन ॥^१

अर्थात् वैदिक ऋचाओं के आधार पर ब्रह्म का महत्त्व मुनकर मैं उसे पौराणिक गाथाया तथा संगीत के महारे कई ओर टँटता हिरा किंतु कहीं पर भी मुझे उसने स्वरूप अथवा स्वभाव के नियम में कोई तथ्य अनुभव में नहीं आया । मैं उसे पोजता और चिल्लाता हुआ दौड़-धूप करने हारकर बैठ गया, किंतु किसी भी नर-नारी ने मुझे उसका ठीक ठीक परिचय नहीं दिया । अतः मैं अनेक प्रकार की उधेड़-भुन के पश्चात् मैं अपने अनुभव द्वारा इसी परिणाम पर पहुँचा कि जिसे ब्रह्म की उपाधि धारण करने वाला कहा जाता है वह वस्तुतः यही है जिसका ध्यान मैं ब्रज के लता मड़ियों में छिपकर बैठे हुए तथा अपनी प्रियतमा राधिका के चरणों को दगाते हुए एक सच्चे प्रेमी के रूप में मदा किया करता हूँ । इनकी व्याख्या के अनुसार, इसी कारण, ब्रह्म का स्वरूप अनिदघन एव प्रेममय ही मतलाया जा सकता है ।

रसज्ञान शुद्ध प्रेमानति की उपासना को ही सर्वोच्च स्थान देते थे और

^१ 'रसखान और घनानन्द' (का० ना० प्र०सभा), पृष्ठ २२

प्रेम के विषय में इन्होंने 'प्रेमवाटिका' की रचना की थी। उस छोटी-सी पुस्तक को देखने से भी स्पष्ट हो जाता है कि इन्होंने इस विषय पर पूरा अध्ययन एवं चिन्तन भी किया होगा। इनके पूर्ववर्ती तथा समकालीन अन्य भक्त कवियों ने भी इसे लेकर अपनी-अपनी रचनाएँ की हैं। किन्तु रसज्ञान का प्रेम निरूपण अपने दग का निराला है और उसमें इनके व्यक्तिगत अनुभव एवं स्वाध्याय की पूरी छाप लगी हुई है। रसज्ञान ने प्रेम की महिमा बतलाई है, उसके लक्षण और स्वरूप पर लिखा है और उसके मुख्य मुख्य भेद भी कहे हैं। शुद्ध प्रेम का रूप चित्रित करते समय इन्होंने उसे अन्य प्रकार के भावों के साथ तुलना करने भी दिखाना है और, इसकी विशुद्ध भावगीत पद्धति का विशद विवेचन करते समय भी हमारे व्यापक क्षेत्र को सदा अपने ध्यान में रखा है।

प्रेमकी महिमा गाते हुए ये उतलाते हैं कि—प्रेम के बिना ज्ञान का गर्व करना व्यर्थ है। प्रेम ही श्रुति, स्मृति, पुराणादि सभी का सार है, यहाँ तक कि प्रेम के ही आधार पर विषयानन्द एवं ब्रह्मानन्द दोनों आधित हैं। प्रेम के बिना ज्ञान, धर्म, उपासनादि की साधनाएँ सिवाय ग्रहगमन्यता के और कुछ भी नहीं है।^१ प्रेम वह बन्तु है जिसका न जानना कुछ भी न जानने के समान है और जिसके ज्ञान लेने पर कोई भी ज्ञान शेष नहीं रह जाता।^२ प्रेम हरि अथवा ईश्वर का ही रूप है और इन दोनों में वही सन्ध है जो धूप एवं गूरु में पाया जाता है।^३ प्रेम को पा लेने पर त्रैलोक्य क्या स्वयं हरि तर की चाह नहीं रह जाती^४ क्योंकि मन्त्रों अपने आधीन रखने वाले हरि स्वयं प्रेम के आधीन रहते हैं।^५ प्रेम ही सन धर्मों से उदकर है और वही वास्तविक मुक्ति भी है।

परन्तु यह सन होते हुए भी प्रेम की मिलने मनुष्य जान पाने है, जगदीश

^१ 'प्रेमवाटिका' (हितचिन्तक मन्त्रालय काशी) पृष्ठ ३-४ (दो० ६-१२)

^२ वही, पृष्ठ ६ (दो० १८)

^३ वही, पृष्ठ ७ (दो० २४)

^४ वही, पृष्ठ ८ (दो० २८)

^५ वही, पृष्ठ १० (दो० ३६)

एवं प्रेम दोनों समझ के परे और अकथनीय है ।^१ बहुत लोगों ने इसे रूपको के द्वारा समझाने की चेष्टा की है और कहा है कि प्रेम समुद्र की भाँति अगम, अनुपम और अपरिमित है, अथवा प्रेम वह वास्तु है जिसे पाकर वरुणदेव जल के स्वामी हो गए तथा जिसके कारण, विष पान करने पर भी, शिव आज तक भी पूजे जाते हैं । इसी प्रकार यह भी कहा जाता है कि प्रेम वह दर्पण है जिसमें स्वयं अपना रूप भी विचित्र और अपरिचित-सा प्रतीत होता है^२ और वह फासी, तलवार, नेजा, भाला या तीर है जिसकी मार की मिठास रोम-रोम में भर जाती है और जिसके कारण मरता हुआ भी प्राणी पुनर्जिवित हो उठता है, मरुता हुआ भी संभल जाता है, तथा मितात भूट भ्रूट हो चुकने वाला भी पुनः उठ खड़ा हो जाता है; यह वह विचित्र खेल है जिसमें दो दिलों का मेल हो जाता है और प्राणों तक की बाजी लगती है ।^३ यह एक विचित्र धृत कर्म समझा जाता है । किंतु इन बातों से विषय का स्पष्टीकरण नहीं होता ।

अतएव रामानुज ने, प्रेमसत्त्व की भलीभाँति द्वयंगम कराने के लिए, उसे कुछ विस्तार देकर स्पष्ट करने की चेष्टा की है । ये कहते हैं कि जिस वस्तु से प्रेम सी उत्पत्ति होती है वह प्रेम का बीज रूप है और जिसमें वह उत्पन्न होता है वह उसका क्षेत्र रूप है । जिसकी सहायता से वह अकुरित, विकसित, पुष्पित एवं फलवृत्त हुआ, करता है वह सब प्रेम ही प्रेम है । वही बीज है, वही अकुर है, वही जल का मिन्चाव है और वही उसका आज्ञावाल (याला) भी है तथा उसी सुख के सर्वस्व को हम उसको डाल, पात, फूल और फल भी मानते हैं वह जी है, जिससे है, जिसमें है और जिसके लिए है वह सभी कुछ प्रेम ही प्रेम है । कार्य, कारण, रूप, कर्ता, कर्म, करण और क्रिया भी स्वयं प्रेम ही है^४; प्रेम के सत्कार में उसके अतिरिक्त अन्य को भी वस्तु पृथक् रूप में नहीं है । प्रत्यक्षतः

^१ 'प्रेम बाटिका' (हितचिन्तक संस्थालय, काशी), पृष्ठ ५ (दो० १७)

^२ वही, पृष्ठ २ (दो० २५)

^३ वही, पृष्ठ ८-९ (दो० २६-२७)

^४ वही, पृष्ठ १२-१३ (दो० ४३-४४)

प्रेम, श्रवण, कीर्त्तन तथा दर्शन से उत्पन्न होता है और वह शुद्ध एव अशुद्ध न भ्रम से दा प्रहार का भयभीत जा सकता है। जो स्वार्थमूलक होता है उसे 'अशुद्ध' कहा जाता है और जो रसमय, स्वाभाविक, निःस्वार्थ, अचल, महान और सदा एकरस हुआ करता है वही 'शुद्ध' प्रेम है। रसखान हम शुद्ध प्रेम का प्रतिमुद्र, विषयरस, पूजा, निष्ठा एव ध्यान इन सभी से पर की वस्तु मानते हैं।^१ ये उसकी परिभाषा देते हुए बतलाने हैं,

बिनु गुन, जावन, रूप, धन, बिनु स्वारथ हित जानि ।

शुद्ध, कामना ठ रहित, प्रेम सकल रसखानि ॥१२॥

तथा, इक अगी, बिनु कारनहि, इकरस सदा समान ।

गनै प्रियहि सखे जो, साई प्रेम प्रमान ॥१३॥

अर्थात् गुण, जीवन, सौंदर्य, धन अथवा किसी प्रकार की भी स्वार्थमय कामना की जो अपेक्षा नहीं करता है और जो एकागी, निष्कारण, एकरस या एकरूप प्रेम का प्रमी हो तथा जो एक मात्र प्रियतम की ही अपना सर्वस्व मानता हो वही वास्तविक प्रेम का पुनारी है। ऐसी दगा म मित्र, कलन, भ्राता वा पुत्र के प्रति उत्पन्न हुआ तथा स्वाभाविक ममता जान वाला स्नेह भी पूर्णतः निशुद्ध नहीं कहा जा सकता।^२ मसूर म सज्जे अधिक ममता अपने शरीर के प्रति हुआ करती है, किन्तु प्रेम उस शरीर से भी अधिक प्यारा है।^३ इसका कारण यह है कि सच्चे प्रेम के प्रमी एवं प्रमपान के कल दो मन ही एक नहा हो जाने, अपितु उनमें दो शरीरों म भी अभिन्नता का भाव आ जाता है^४ और वह प्रेम के रंग म रंग जाता है।

^१ वही, पृष्ठ ११२ (दा० ४० ४२)

^२ 'प्रेम चाटिका' (हितचिन्तक यशालय, काशी), पृष्ठ २

^३ वही, पृष्ठ ६

^४ वही, पृष्ठ ६ (दा० २०)

^५ वही, पृष्ठ ८ (दा० २७)

^६ वही, पृष्ठ १० (दा० ३४)

रसरत्नान ने प्रेम के मार्ग को, इसी कारण, बड़े विचित्र ढंग का ठहराया है। इनके अनुसार,

कमल तनु सो धीन अरु, कठिन खडग को धार ।

अति सूघो टेढो बहुरि, प्रेम-पथ अनिवार ॥१॥^१

अति सूक्ष्म कोमल अतिहि, अति पतरो अति दूर ।

प्रेम कठिन सबसँ सदा, नित इकरस भरपूर ॥१६॥^२

अर्थात् वह कमल सूत्र के समान क्षीण है, किन्तु तलवार की धार के समान कठिन भी है, वह अत्यंत सूघा, किन्तु साय ही विकट भी है। प्रेम की कठिनाई इसी कारण है कि वह सदा एकरस एवं भरपूर होता हुआ भी अत्यंत सूक्ष्म और कोमल है तथा अत्यंत क्षीण अथवा नवीर्ण होता हुआ बहुत लज्जा भी है। रसरत्नान से पीछे आने वाले प्रेमी कवि घनानंद ने 'सनेह को भारग' को 'अति सूघो' कहा है और उसी प्रकार बोधा ने 'प्रेम को पय' को 'मृनाल के तारहुते' 'अति-खोन' बनलाकर उसे 'महाकराल' ठहराया है जिनमें ऐसी विचित्रता नहीं है। प्रेम की 'अकथ कहानी' को, इसी कारण, केवल कुछ ही लोग आज तक जान पाये हैं। इसे मानी लैला 'दूर' जानती थी^३ अथवा ब्रज की गोपियों इसमें 'अनन्य' हो गई थीं और इसके रस को माधुरी को कुछ उदय ने भी जाना था। अब दूसरा फौन है जो इसकी 'मिटाय' को पा सके^४ ।

[३]

उपर्युक्त आदर्श प्रेमियों में से गोपियों के प्रेम का वर्णन रसरत्नान ने अपने कविता और सूर्यों में सुंदर ढंग से किया है। दृष्टि किसी दिन उनमें से किसी एक का नाम लेकर अपनी वशी बजा देते हैं; कभी उनकी गली में चल

^१ 'प्रेमवाटिका' (हितचिंतक ग्रंथालय, काशी) पृष्ठ ३

^२ वही, पृष्ठ ४

^३ वही, पृष्ठ ६ (दो० ३३)

^४ वही, पृष्ठ ११ (दो० ३८ ३६)

निकलते हैं; कभी अवसर पाकर उनसे आँखें चार कर लेते हैं; कभी गोमम द्रव्यने समय उनसे भेंट हो जाने पर उनसे थोड़ी-सी बतरम कर बैठते हैं वा उन्हें देख-कर तनिक मुस्सरा भर देते हैं और दूधने में हो वे बावली-सी होकर उनके पीछे पड़ जाती हैं तथा उनका प्रेम दिन दूना रात चौगुना होता हुआ नित्य बढ़ता चला जाता है। उदाहरण के लिए रसखान ने किसी ऐसी ही गोपी द्वारा कहलाया है—

दूध हुआ सोरो परयो, तातो न जनायो करयो,
जामन द्यो सो घरयो घरयाई खटाइगो।
आन हाथ आन पाइ सबहो के तयही सो,
जयहीं ते रसखानि तानन मुनाइगो॥
ज्योहीं भर खोही नारी, सैसी ये तरन वारी,
कहिण कहारी सय, मज विललाइगो।
जानिण न आली यह, छोहरा जसोमति को,
बांभुरो बजाइगो कि, विष बरसाइयो ॥५३॥'

अर्थात् दुध हुआ सोरो परा हो चला, आँटि हुए में जामन डालना रह गया, जामन जिसमें पड़ चुका था वह खोही रग-रग खटा होने लगा—ये सभी काम तभी से अधूरे रह गए जब से उसने अपनी बंशी की तान छोड़ दी और उसे मुननेवाली प्रत्येक गोपी के हाथ-पैर मानो और के और हो गए, स्त्रियों की ही कीन बहे, पुण्य तक भी अर्थात् सारे ब्रजवासो विलाले मन गए। इसका कारण केवल यही हो सकता है कि यशोदा के उस लड़के ने बशी-बादन के बहाने सारे ब्रजमंडल में विष फैला दिया है।

इसी प्रकार इस बशी-बादन के ही प्रभाव द्वारा उत्पन्न हुए प्रेम भाव का वर्णन करती हुई कोई गोपी अपने विषय में कहती है—

मेरो सुभाव चितैकेँ माहरी, लाल निहारि के बसी बजाई।
वा दिन ते मोहि लागी ठगोरी सी, लोग कईं कोई थावरो भाई॥

यो रसखाति धिर-यो सिगरो ब्रज, जानत वे कि मेरो जियराई ।

जो कोड चाहै भली थपनौ तौ, सनेह न काहू सों बीजियो माई^१ ॥८०॥

अर्थात् मेरा स्वभाव इधर उधर देखने का ठहरा ही, उसने मुझे ही लक्ष्य करन अपना नशी वजा दी और, वस उसी दिन से, मुझे कुछ जादू टोना-मा लग गया तथा मैं मन्त्रक घोच पगली कहला कर प्रसिद्ध हो चली । इस ब्रजमण्डल में सभी प्रकार के नर-नारी निवास करते हैं, किन्तु मेरे और उमने बीच न सन्ध का रहस्य किसीको भी सात नहीं—या तो उसे वही जानता है या मेरा हृदय इससे परिचित है । मेरा अनुभव तो यह हो रहा है कि यदि कोई अपना भला चाहता हो तो उसे किसी के साथ प्रेम नहीं करना चाहिए ।

ऐसी गोपियाँ ब्रजमण्डल में अनेक था जो उक्त प्रकार से कृष्ण के वश में पूर्णत हो गई थीं और वे उनके लिए सब कुछ करने को उद्यत थीं वे कहती थी “हम लोगो को ऐसी दशा में सभी कुछ सहन कर लेना चाहिए । जत्र उनसे प्रेम कर लिया तत्र किसी नियम का पालन करना या किसी मर्यादा की रक्षा करना हमारे लिए कोई अर्थ नहीं रखता, अब तो वे जैसी नाच नाचने को कह हमें स्वीकार कर लेना चाहिए और उन्हें देव पाने के प्रयत्न करने चाहिए । मैं तो यहाँ तक कहूँगी,

चोरिय सों जु गुपाल रथो तौ चलो री सगै भिजि चेरी कहावे ।^२

अर्थात् यदि वे दम्भी बात में प्रमत्त हैं कि हम लोग चेरी बन जाँय—जैसा कि उनके चेरी बुद्धि के प्रति अनुरक्ति प्रदर्शन से सूचित होता है तो चलो हम सभी आज से चेरी कहलाने का ही नियम अनुमरण करें जिससे वे किसी प्रकार हमारी ओर आकृष्ट हो सकें और हम अपने को वृत्तवृत्त्य मान सकें । गोपियाँ कृष्ण के प्रेम में पूर्ण तन्मय रहा करती हैं और वे, मदा उनकी धुन में लगी हुई होने के कारण, अन्य बातों की ओर कभी ध्यान तक नहीं देती । कृष्ण के प्रति उनकी तन्मयता उस समय अपनी पराकाष्ठा तक पहुँच जाती है जत्र वे

^१‘रसखान और घनानंद’ (का० ना० प्र० सभा), पृष्ठ ३२

^२वही, पृष्ठ ३०

कीट-भृग न्याय के अनुसार अपने को कृष्णवत् बनाने को चेष्टा करने लगती हैं और कहने लगती हैं,

मीर पक्षा सिर ऊपर राखिहीं, गुज की माल गँरे पहिरांगी ।
ओढ़ि पित्तलर खै लकुटी, वन गोधन ग्वारीत सग फिरांगी ॥
भावतो मोहि मेरा रसखानि, मों सेरे कहे सब स्वांग करींगी ।
या मुरली मुरलीधर की, अधरान घरी अधरान धरींगी ॥३॥^१

अर्थात् मेरा प्रियतम मुझे अब ऐसा भा गया है कि, यदि तू कहे तो मैं उसक उपलब्ध में मारा स्वांग रच डालने की चेष्टा करूँगी । मैं अपने मिर पर 'मीर पक्षा' रंग लूँगी, गले में गुजमाल पहनूँगी, पीनागर ओढ़कर तथा हाथ में लकुटिया लेकर वन में गौओं और ग्वालों के मग धूमती दिखूँगी और जिस मुरली को मेरा प्रियतम अपने हाँठों में लगाता है उसे मैं भी, उसी प्रकार, बजाऊँगी ।

बान्धव में कृष्ण का सौंदर्य अत्यंत मनोमोहक है और उसे देखकर गोपियों अपने को किसी प्रकार मभाल नहा पाती हैं । उनकी इस विवशता का दिग्दर्शन कराते हुए रसगान कियो एक गापी के मुख में कहते हैं—

जा दिन तैं निरन्धो नदनदन कानि सजी कुल बंधन दुख्यो ।
बारा बिलोकनि की निसि मार मगहार गई मन मार ने लूख्यो ॥
सागर बों सरिता जिमि धागति, रोकि रहे कुल को पुल दूख्यो ।
मत्त भयो मन संग किरै रसखानि सरूप सुधारम दूख्यो ॥४॥^२

अर्थात् मर्य प्रथम दिन के ही दर्शन से प्रभावित होकर उसने अपने कुल की लाज और मर्यादा का परित्याग कर दिया, उनकी सुंदर चिनवन के पर में पड़ कर उसका मन लुट गया और वह उनके पीछे वैसे ही वेग के साथ दौड़ पड़ी जैसे कोई नदी समुद्र की ओर प्रवाहित हो चली हो और अपने सामने पड़ने वाले

^१'रसगान और घनानंद' (का० ना० प्र० ममा), पृष्ठ १०

^२वही, पृ० २१

पुल को तोड़ कर आगे बढ़ रही हो। यहाँ पर उसने अपने पुल के बंधनों को उसी प्रकार तोड़ दिया है। उनके सौंदर्य की सुधा का रस पान करने उसका मन मतवाला बना अब उनके पीछे-पीछे डोल रहा है।

कृष्ण का स्वरूप गोपियों के मनोमंदिर में इस प्रकार जम कर बैठ जाता है कि उन्हें अपने आस पास तक का ज्ञान नहीं रह जाता। एक गोपी को कृष्ण का साक्षात्कार होता है और वह उनके रूप सौंदर्य को देखते ही अपनी आँखें मूँद कर पगली सी मुमकराने लगती है। उससे उसकी सखी बार-बार कहती है कि अरी, ये तेरे सामने खड़े हैं, इन्हें देख, ये कैसे लुभावने लगते हैं, अपना घूँघट हटा इन्हें भरपूर देख ले। किंतु उसे इसकी सुन नहीं। वह उसी कृष्ण को अपने हृदय में गिठाकर सतृप्त है, उसे घूँघट खोलने की आवश्यकता नहीं है और न वह यही ममक पाती है कि जिसके प्रतिरूप या प्रतीक को देने अपने भीतर स्थान दिया है वह बाहर स्वयं उपस्थित है। रसखान ने जो इस दृश्य का सुंदर चित्र ग्वाचा है वह इस प्रकार है—

सोहत है चंद्रमा सिर मोर क, जीसिये सुंदर पाग कसी है।

सैसिये गोरज भाल विराजति, जैसी हिये वनमाल लसी है ॥

रसखानि बिलोकत वीरीभई, दग मूँद्रि के ग्वालि पुकारी हँसी है।

खोलिरी घूँघट, खोलों कहा वह मूरति नैनन मोक बसी है ॥२१॥^१

अर्थात् श्यामसुंदर के सिर पर लगी हुई मोर चंद्रिका को कलेंगी, उनकी सुंदर पाग, ललाट पर दिया हुआ गोरजी चंदन तथा उनके बक्षस्थल पर शोभायमान वनमाला सभी एक से एक मनोमोहक हैं और उनका जीता-जागता चित्र उस गोपी की आँखों में स्थायी रूप से अंकित हो गया है, अब उसे अपनी आँखें खोलकर फिर दुःखी उन्हें प्रत्यक्ष करने की आवश्यकता ही क्या रह गई है। रसखान ने इस संबंध को पढ़ते ही हमारे सामने सहसा उस सुतोदण की भावमुद्रा आ जाती है जिसका वर्णन गो० तुलसीदास ने अपने 'रामचरितमानस' के

'आराण्य कांड' में किया है। गोस्वामी जो ने मुनीन्द्र को 'निर्भर प्रेम मगन' कहा है और बतलाया है कि पहले तो वे प्रेमविह्वल होकर, अपने इष्टदेव के आगमन के उपलक्ष्य में, आनन्द विभोग-में हो गए थे और उन्हें वृत्तों की ओट से देग-देगकर नृत्य तक करने लग जाते थे। फिर जब उन्होंने श्रीगामचंद्र को अपने हृदय में प्रतिष्ठित पाया तो वे पुलकित होकर मार्ग में ही बैठ गए और ध्यानस्थ हो गए। उन्हें फिर अपने सामने प्रत्यक्ष रूप में उपस्थित राम का भान एक दम से नष्ट रहा और वे स्वयं उन्होंने द्वारा जगाये जाने पर भी सचेत नहीं हो सके।

रसरत्नान की गोपी को श्रीकृष्ण की मुसकान, उनके वशीभादन और उनकी मुग्धावृत्ति के सौंदर्य का प्रभाव भलीभाँति विदित है उनमें से एक स्पष्ट शब्दों में कहती है :—

फानन के अंगुरी रहिबो, जबहीं मुरली पुनि मद बजैहै ।
मोहनी तानन सौं रसरत्नानि, अटा चढ़ि गोधन गँहैं ताँ गँहैं ॥
ऐरि कहीं सिगरे प्रज जोगनि, काहिह बाँझ कितनों समुझैहै ।
माहुरी वा मुखमै मुसकानि, मगहारी न जैहै न जैहै ॥ ५६ ॥^१

अर्थात् जब श्रीकृष्ण भट ध्वनि में अपनी वशी वज्राने लगेंगे अथवा ऊँच ध्यान पर चढ़कर गीता को टेरेन लगेंगे तो अपने फानों में अंगुली डालकर उसे न सुनने का लाज प्रयत्न करने पर भी सफलता नहीं मिलेगी। मैं सारे व्रजवासियों को ललकार कर कहती हूँ कि कल उस समय किसीको कोई चाहे किसी प्रकार भी समझायगा उस पर उनकी मुसकान का प्रभाव पड़कर ही रहेगा। इसमें मदेह नहीं। गोपियों इस बात में दृढ़ निश्चय है,

माह की छोटक जौलौ, सामु की हटक तौलौ ।
देखी ना लटक मेरे दूखह कन्हैया की ॥ ७६ ॥^२

^१ 'रसरत्नान और घनानंद' (का० ना० प्र० सभा), पृष्ठ २०

^२ वही, पृष्ठ ३२

अर्थात् माँ की ओर से माधा तभी तक पड़ सकती है और अपनी सास भी तभी तक रुपावट डाल सकती है जब तक किसीने उस प्रियतम कृष्ण के निम्नी स्वरूप को प्रत्यक्ष नहीं कर लिया है। उसे देख लेने पर ऐसे प्रश्ना का उठना असम्भव-सा है।

उपर्युक्त वशीगदन, प्रत्यक्षदर्शन अथवा मनोरम लावण्य के आम्वादन द्वारा गोपियों की दशा विचित्र हो जाती है। अपने प्रियतम के प्रति उनका प्रेम इतना गहरा हो जाना है और वे इतनी तन्मय रहती हैं कि उनकी आँखें तक इसका पता देने लगती हैं और वे रसमान के ही शब्दों में,

उनही के सनेहन सागी रहैं, उनही के लु नेह दिवानी रहैं ।

उनही की सुनै न औरै नैं त्यों सैन सों सैन अनेकन डानी रहैं ॥

उनही संग बोलनि में रसखानि, सनै मुखसिंधु अघानी रहैं ।

उनहीं बिन ज्यों जलहीन झूमौन सी छाछि मेरी बँसुवानी रहैं ॥३१॥^१

अर्थात् मेरी आँखों की दशा विचित्र हो गई है। वे उस प्रियतम के हो रंभ में मदा सनी रहा करती हैं, उसीके प्रेम में पगभी पनी रहती हैं, उसीकी बातों का संकेत मान के भी सहारे अनेक प्रकार का आनंद लूटा करती हैं, उसीके साथ रहने में अपने को सुखमग्न समझा करती हैं और यदि उससे किसी प्रकार वियोग हो जाता है तो जल से छिड़ड़ी मछली की भाँति बेचैन होकर सर्वथा आँसूबहावा करती हैं। गोपियों श्रीकृष्ण को, वास्तव में, अपना सर्वस्व और जीवनाधार मान बैठती हैं। उस प्रियतम के अतिरिक्त उनका अन्य कोई भी आश्रय नहीं है। उनका कहना है,

भान वही लु रहे रिक्कि बापर, रूप वही जिहि वाहि रिक्कायो ।

सीस वही जिन वे परसे पद, शंक वही जिन वा परसायो ॥

दूध वही लु दुहायो री वाहि, दही सु सही लु वही दरकायो ।

और कहों लोंकहीं रसखानिरी, भाय वही लु वही मन भायो ॥१०२॥^२

^१ 'रसखान और घनानंद' (का० ना० प्र० सभा) पृष्ठ २३

^२ वही, पृष्ठ ३७

अर्थात् जितनी भी वस्तुएँ हैं उन सभी का मूल्य वा महत्त्व उस एक प्रियतम ने सन्ध पर ही निर्भर है, अन्यथा वे किसी भी काम की नहीं। प्राण वे ही सच्चे हैं जो उन पर रीझना जानते हो, रप वही वास्तविक है जिसने उसे अपनी ओर आकृष्ट कर रखा हो, मिर का महत्त्व इसीमें है कि वह उसके चरणों का स्पर्श कर ले, अक वही है जिसने उसको कभी आलिंगन के समय ममर्ग में लाने अपनाते का अवसर दिया हो, दूध का अमली होना इसी बात पर निर्भर है कि उसे उमीने दुहाया है और इही भी उतनी ही दूर तक मजुर एवं निशुद्ध है जितना उसने निरे खेल में उडेल दिया है, और तो क्या, हमारे आंतरिक भाव तन, वही तन, धाम्निम कहलाने योग्य हैं जहाँ तक वे उस प्रियतम की रुचि ने अनुकूल पड़ते हैं।

मिर भी रसम्भान द्वारा निरूपित किया गया उपर्युक्त प्रेमभाव एक पत्नीय नहा है। कृष्ण भी गोपिया से वैसा ही प्रेम करते हैं। किसी प्रेयसी गोपी के प्रति उनसे स्यादी (Corresponding) भाव को प्रदर्शित करने के लिए इन्होंने एक उदाहरण इस प्रकार दिया है —

परी आशु कालिंद सब लोक लाज त्यागि दोऊ,
सीखे है सबे विधि सनेह 'सरसाइयो।
यह रसखान दिन द्वै मे बात फैलि जैह,
कहलौ सयानी चदा हावन दुराइयो ॥
आनुई निहार-गो धीर निपट कलिन्दी तीर,
दोढन की दोढन सौ मुरि मुसकयाइयो।
दोऊ परै पैया दोऊ लेत ह गलया,
इन्हें भूखि गई गैया उन्हें गागर उठाइयो ॥६०॥

अर्थात् आनकल उन दोना (उम गोपा एवं कृष्ण) ने सभी लोक-लाज का परिन्त्याग कर अपने पारम्परिक प्रेम का उदाना ही निश्चय किया है, उन्हें यह

विदित है कि दो-चार दिनों में जय यह बात फैल ही जाने वाली है तो फिर चद्रमा को हाथ से छिपाने के प्रयत्न करना व्यर्थ है। अजी, मैंने आज ही उन दोनों को यमुना के ठोक किनारे पर एक दूसरे को मुड़कर देखते और मुस्कराते हुए पाया। दोनों एक दूसरे के पैरों पड़ते थे, एक दूसरे की बलैया लेते थे, इन्हें अपनी गीर्ण भूल गई और उन्हें अपनी गाल उठाना भूल गया।

रसगान के काव्य का प्रसाद गुण, उसकी भाषा का मीठव तथा उनसे द्वारा दिया गया स्वाभाविक चित्रण भी प्रशंसनीय हैं।

मध्यकालीन प्रेम-साधना

[१]

‘साधना’ शब्द का माधारण अभिप्राय उस प्रयत्न से है जो किसी अभीष्ट की उपलब्धि अथवा निम्न सुख की प्राप्ति के निमित्त किया जाता है और हम दूसरे प्रसंगमें, उसे बहुधा ‘मार्ग’ वा ‘कांड’ भी कहा करते हैं। साधक अपना ‘मार्ग’ अपनी प्रवृत्ति के अनुसार ग्रहण करता है और वह उस पर एकनिष्ठ बन कर अग्रसर होता है। वैदिक युग में कर्मकांड की प्रधानता थी जब अधिकतर यज्ञादि के अनुष्ठान किये जाते थे और उसके अनंतर ‘कर्म’ के विविध रूप भी निर्धारित किये गए थे। तदनुसार वैदिक संहिताओं में हमें जहाँ उसका एक मीथे सादे नियात्मक रूप का ही उल्लेख मिलता है वहाँ ‘ब्राह्मणा’ में उसकी कुछ न कुछ व्याख्या भी की गई होगी पड़ती है। सूत्रों एवं स्मृतियों ने फिर ‘कर्म’ के विषय में अपनी व्यवस्था देना आरंभ किया, मीमांसा ने उस पर दार्शनिक विचार किया, पुराणों ने उसे विविध कथाया द्वारा स्पष्ट किया और तंत्रों तथा आगमों ने उससे साधन, विधि एवं क्रिया को भी विस्तार दिया। इसी प्रकार एक अन्य ‘मार्ग’ अर्थात् ज्ञानकांड का हमें उपनिषदों में केवल परिचयात्मक उल्लेख सा ही मिलता है और उसके भी ‘ज्ञान’ के अर्थ में क्रमशः अनेक परिवर्तन होते गए हैं। सांख्य दर्शन ने उससे लिए यद्वि फेरल्य दशा की कल्पना की है तो वेदार्त ने ब्रह्मात्मिक्य का निरूपण किया है और जैन दर्शन ने जहाँ शुद्ध मुक्त स्वरूप का आदर्श रखा है वहाँ बौद्ध योगाचार ने उसे केवल विमर्श मात्र तक ही समझ रखने की चेष्टा की है। फलतः कर्मकांड ने विषय में जहाँ सरलता से जटिलता की ओर प्रवृत्ति ली है वहाँ ज्ञानकांड के मंत्र में सूक्ष्म से सूक्ष्मतर निवेचन किया गया है।

फिर भी भारतीय साधना केवल उन दो मार्गों तक ही सीमित न थी। प्राचीन काल में ही हम उसका एक तीसरा भी रूप देखने को मिलता है जो

उपासनात्मक था और जिसे इसी कारण, उपासना काड कहा करते हैं। इस मार्ग पर अनुसरण करने वाले बहुत से साधक अतर्मुग्धी वृत्ति के थे जिनका अधिक प्रयत्न ध्यान की ओर होता था और, उनकी इस विशेषता के ही आधार पर उनके मार्ग को योगमार्ग की संज्ञा दी जाती है। किंतु उनमें से अनेक ऐसे भी थे जो देवों को स्तुति किया करते थे और उनसे विनयपूर्वक अपने ऐहिक अभीष्ट की याचना करते रहते थे। ये प्राचीन भक्तिमार्गों थे जिनके भक्तिमार्ग के रूप में पीछे चलकर बहुत से परिवर्तन हुए। योगमार्ग को कदाचित् वैदिक युग के पहले से भी पूरा महत्त्व दिया जाता था जिसके प्रमाण में, सिंधु उपत्यका की खुदाइयां द्वारा उपलब्ध की गई, अनेक कम्बुए प्रस्तुत की जाती हैं और विशेषतः उस काल की मूर्तियों के योगामनों एवं योगमुद्राओं की ओर ध्यान दिलाया जाता है। 'ऋग्वेद' में एक स्थल पर आता है "जिसके बिना किसी बड़े विद्वान का भी कोई यज्ञ का उत्तम कार्य सिद्ध नहीं होता वह बुद्ध्यादि के योग अथवा चित्त की एकाग्रता की अपेक्षा करता है"। इसी प्रकार, अथर्ववेद के १५ वें काण्ड में जो ब्राह्मण के प्राण, अपानादि का निरूपण किया गया है^१ उससे भी योगमार्ग-संबंधी ज्ञान का परिचय मिलता है। 'बृहदारण्यक उपनिषद्' के चौथे 'ब्राह्मण' में जो "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो नस्तव्यो निदिध्यामितव्यो मेतरेयि"^२ आदि वाक्य आता है उसके भी द्रष्टव्यः (दर्शनीय) तथा निदिध्यामितव्यः (गहरा ध्यान किये जाने योग्य) से उस काल में योगमार्ग का महत्त्व सूचित होता है। फिर क्रमशः पातंजल योग के रूप में इस मार्ग की दार्शनिक व्याख्या की गई और ध्यानयोग, मंत्रयोग, लययोग एवं हठयोग जैसे कई प्रकार के भिन्न-भिन्न योगों की चर्चा पृथक्-पृथक् भी की जाने लगी।

वैदिक युग के आरंभ के पहले अग्नि, इन्द्र, वरुण, रुद्र एवं विष्णु जैसे अनेक

^१ यस्मादते न सिध्यति यज्ञो विपश्चितश्चन । स धीनां योगा मिन्वति"
(ऋग्वेद, मं० १ सूक्त १८ मंत्र ७)

^२ अथर्ववेद (कां० १५ सू० १ (१५, १६)

^३ 'बृहदारण्यकोपनिषद्' (अध्याय ४ (५))

दोना की उपासना उनके पथरू-पथक रूप में किया करते थे और उन्हें पस्तुत जड़ पदार्थान् ही माना करते थे । किन्तु पीछे चलकर उन्होंने उन्हें केवल 'एक' ही आत्मा के अनेक रूपों में स्वीकार कर लिया जिस कारण उस 'एक' परमात्मा की भी उपासना होने लगी । इस परमात्मा में भी जहाँ किसी किसी ने उक्त सभी उपान्य देवों के गुण आरोपित किये वहाँ दूसरों ने उनके अनेकत्व में ही इससे एकत्व की कल्पना कर डाली, इस प्रकार प्रथम दृष्टिकोण के अनुसार जहाँ किसी एक सगुण एव साकार ईश्वर का आदर्श रखा और उससे प्रति भक्ति भाव प्रदर्शित किया जाने लगा वहाँ दूसरी ओर उसे कोई आकार-प्रकार देने का आशयना ही नहीं समझी गई और उसकी उपासना साधक की किसी न किसी भावना विशेष की महत्त्व देती जान पड़ी । उपनिषदों एव गीता के समय तक इन दोनों में कोई स्पष्ट अंतर नहीं प्रतीत होता था, किन्तु, वैष्णवधर्म के व्युत्पन्न और अन्तर्भाव सत्रधी धारणाओं का अधिक प्रचार हो जाने पर, तथा ललित कलाशा की उत्पत्ति के साथ-साथ, उक्त वैदिक उपासना के न भिन्न भिन्न रूप बन गए और उन्हें नमन सगुण भक्ति एव निर्गुणोपासना के नाम भी दे दिये गए । भक्तिमार्ग की एक विशेषता इस बात में भी ललित हुई कि सगुण भक्ति के व्रत, पूजन, अर्चनादि न विषय में यह कर्मकांड के निरुद्ध था, निर्गुणोपासना की भावनाओं में यह जानकांड न मेल में आ जाता था और इसे बहुत कुछ महायता योगमार्ग में भी मिल जाती थी ।

भक्ति मार्ग में हृदयपल की प्रधानता थी और इसका साधक अपने इष्टदेव के प्रति श्रद्धा के भाव व्यक्त करता था । वह उसका ग्रामीर या और उससे लिए सभी कुछ था तथा उसीकी उपलब्धि की वह अपनी साधना का चरम लक्ष्य मानता था । वैदिक साहित्य में इस भाव का उदाहरण अधिक नहीं पाये जाते और न इसका रूप ही उनका निगम हुआ प्रतीत होता है । वरों पर बहुधा इस प्रकार का वचन मिलते हैं—“वह इष्टदेव परमात्मा केवल उसीको प्राप्त होता है जिसे वह स्वयं वरण किया करता है और उसीके लिए वह अपने रूप की अथवा रहस्य की प्रकट भी करता है ।”^१ “मैं मुझ अपनी बुद्धि को

^१ 'सुखदोपनिषत् (३-२-३)

प्रकाशित करने वाले उस देव की ही शरण ग्रहण करता हूँ।^१” तथा, जिन व्यक्ति को परमेश्वर में अनन्य भक्ति है और जैसी परमेश्वर में है वैसी ही गुरु में भी है उस महापुरुष के ही प्रति इस प्रकार के रहस्य प्रकट हुआ करते हैं।^२ “श्रीमद्भगवद्गीता” के अंतर्गत इस भाव का परिचय कुछ अधिक विस्तार के साथ मिलता है, किंतु वहाँ पर भी भक्ति-मार्ग की समुचित व्याख्या की गई नहीं पायी जाती। वहाँ पर श्रीकृष्ण ने अर्जुन के प्रति कहा है, “यदि कोई मेरे स्वरूप की भक्ति के साथ तत्पक्ष जान लेता है तो वह उसके अन्तर मुझमें प्रवेश कर जाता है।^३” और, “तुम सभी धर्मों का परित्याग करके मेरी शरण में ही आ जाओ, मैं तुम्हें सभी पापों से मुक्त कर दूँगा, सोच मत करो।^४” इस प्रकार ऐसे कथनों में भक्ति के शरणगति तत्त्व का अर्थ तो आ जाता है, किंतु इनमें हमें उसके व्यापक रूप के दर्शन नहीं होते जो, प्रेम-भाव के भी समाविष्ट हो जाने पर, निर्मित होता है और जो सर्वप्रथम मध्यकाल में ही टीका पड़ता है।

वैदिक साहित्य में प्रेम शब्द का अभाव-सा है। ‘प्रिय’, ‘प्रिया’ ‘प्रिय’ अथवा ‘प्रिय’ जैसे शब्द भिन्न-भिन्न प्रसंगों में आया करते हैं। इनसे किसी व्यक्ति वा वस्तु के अच्छा लगने मात्र का बोध होता है; उसके लिए व्यक्ति की जाने वाली अभिलाषा की भी भूति नहीं निकलती। उस समय ‘प्रेम’ के अर्थ में कदाचित् ‘काम’ शब्द का प्रयोग होता था, जो ‘कामना’ का आशय प्रकट करता था। यह ‘काम’ शब्द जहाँ, एक ओर मृष्टि संकल्परूपी परमतत्त्व के लिए प्रयुक्त होता था^५ वहाँ, दूसरी ओर, इससे बने ‘कामो’ शब्द का अर्थ वामनामय पुरुष का भी लगता था।^६ उस समय पारस्परिक दाम्पत्य प्रेम की

^१ श्वेताश्वतरोपनिषद् (६-१८)

^२ वही, (६-२३)

^३ श्रीमद्भगवद्गीता (१८-२६)

^४ वही (१८-६६)

^५ अथर्व वेद (कां० २१ सू० २२ मं० १)

^६ ऋग्वेद (मण्डल १ सू० ६१ मं० ७)

तुलना के लिए चकवा-चकवी के जोड़े का उदाहरण उपस्थित किया जाता था^१ और श्यामाश्रय आश्रय जैसे व्यक्ति की प्रेम कहानी में, अपनी प्रेम-यात्री के लिए तपस्या करने तक का वर्णन आ जाता था।^२ फिर भी 'प्रेम' शब्द का प्रयोग ऐसे अस्मरों पर भी किया गया नहीं मिलता और न इसका कोई रूप हमें वैसे प्रसंगों में ही उपलब्ध होता है जहाँ पर यमी अपने सगे भाई यम के लिए काम पीड़ित हो जाती है^३ अथवा जहाँ पुरुष उर्वशी पर अनुरक्त होता दीपता है।^४ प्रेम शब्द के प्रयोग, संस्कृत साहित्य में, बहुत पीछे चलकर मिलते हैं और वे भी अधिकतर उसकी काव्य-रचनाओं में ही उपलब्ध होते हैं। भक्ति का वह रूप जिसमें इष्ट के प्रति प्रेम-भाव की भी अभिव्यक्ति हो बहुत प्राचीन प्रतीत नहीं होता, प्रत्युत इसकी स्पष्ट चर्चा बन्तुतः उस समय से ही नून पड़ती है जब हमारे इतिहास के मध्यकाल का आरंभ होने लगता है और इसे कई बातों से प्रेरणा भी मिल जाती है।

[२]

भारतीय इतिहास के मध्यकाल का आरंभ ईसा की ७ वीं शताब्दी में समझा जाता है और वह उसकी १८ वीं शताब्दी तक जाता है। कन्नौज के प्रसिद्ध महाराज हर्षवर्धन ने मन् ६४८ ई० तक राज्य किया और वे एक विस्तृत साम्राज्य के शासक थे। उनकी मृत्यु के अनंतर कन्नौज में उस प्रकार की प्रभुता फिर नहीं आ सकी और यह क्षेत्र निम्न-निम्न राजवंशों की भोगलिप्ता का केंद्र-भा बन गया। ८ वीं शताब्दी में यशोवर्मन् ने स्थिति के संभालने की चेष्टा की और वे कुछ दूर तक सफल भी रहे, किन्तु पश्चिम के मुजर्स-प्रतिहार वंश, पूर्व के पालवंश, दक्षिण के राष्ट्रकूटों एवं कश्मीर के ललितादित्य जैसे नरेशों की प्रति-

^१ अथर्ववेद (कां० १४ सू० २ मं० ६४)

^२ पृष्ठवचता (१-५०-८१) और-सूत्र (१६-११-६)

^३ अग्नेद (१०-१०)

^४ वही, (१०-६६) और (१-४१-१६)

द्विदिता के कारण वह डागडोल ही गयी रही। उत्तर से दक्षिण तक सागरे देश, भिन्न भिन्न समय में, विविध राजवंशों के अधीन होता गया और विभिन्न राज्य स्थापित होते गए। प्रत्येक राजवंश की अभिलाषा अपने पड़ोसियों पर प्रभुत्व जमाने की रहा करती थी और वह इसने लिए युद्ध किया करता था। ऐसे ही समय में बाहर से मुसलमानों के आक्रमण भी आरंभ हो गए और १३ वीं शताब्दी से उनके शासन की नींव पड़ गई। सन् ६०० से लेकर सन् १२०० ई० तक का समय साम्राज्य स्थापना के लिए विविध सामंतों के संघर्ष का युग समझा जाता है। मध्यकाल के उत्तरार्द्ध अर्थात् सन् १२०० से लेकर सन् १८०० ई० तक के युग में मुस्लिम साम्राज्य का क्रमिक उत्थान एवं पतन हुआ। इनके अंतिम दिनों में मामूली शासन एक बार फिर स्थापित होने लगा था, किंतु आधुनिक काल के प्रवेश द्वारा उसकी आशा भग हो गई।

सामंतों के पारस्परिक संघर्ष ने उन्हें, एक को दूसरे से घटकर, प्रदर्शित करने की शक्ति उभाड़ी। फलतः प्रत्येक नरेश अपने अपने यहाँ ऐश्वर्य एवं भोगलिप्सा की सामग्री भी एकत्र करने लगा। उनमें निकट चांदनार प्रणमकों के ऐसे ऐसे दल जुटने लगे जो न केवल उसमें युद्धों के लिए उत्तेजित करते थे, अपितु उसे सुखोपभोगों की ओर मग्न आकृष्ट भी करते रहते थे और इस प्रकार के भुलाओं में मग्न रहना वह अपना परम मौभाग्य माना करता था। कई बार तो ऐसा भी हुआ कि इन राजाओं ने अनेक युद्ध जैत ली रमणियों की हस्तगत करने के लिए ही ठाने और युद्धों में प्रदर्शित वीरता एवं प्रेम-समर्पण कार्य-कलाप का कुछ ऐसा विचित्र गठबंधन हुआ जो पीछे प्रचुर साहित्य का विषय भी बन गया। उनकी प्रेम-महानियों के आधार पर अनेक लोकगीतों की रचना होने लगी तथा रासो ग्रंथ भी बनने लगे। भारतभर उन दिनों धन-धान्य समृद्ध था और वाणिज्य-व्यापार की भी कमी नही रहती थी। अतएव, कभी-कभी ऐसा भी देखा जाता था कि जिसप्रकार सम्राज्य में लड़ने के लिए मिपाही निकला करते थे और अपने मालिकों के लिए युद्ध करते-करते अन्य प्रदेशों तक में बहुत सा समय लगा देते थे उसी प्रकार विभिन्न व्यसयों के लिए बाहर जाने वाले वाणिकों को भी करना पड़ता था। इन दोनों दल के प्रतापी पतियों के

प्रियोग में उनकी पत्नियाँ झूठा करती या तथा उन्हें बार-बार भ्रमण कर त्रिलसतीं अथवा उनके प्रति मदेशादि भेजन की चेष्टा में लगी रहती या । उनकी निरह वेदना एवं विरह निवेदन का विषय लेकर भी बहुत से गीता की रचना होन लगती थी ।

मध्ययुग के पूर्वार्द्धकालीन जीवन की उपर्युक्त परंपरा, कुछ परिवर्तित रूप में, उसके उत्तरार्द्धकाल तक चलती रही । सामंता का ग्यान इस काल के अधिक वैभवशाली मुस्लिम सुलतानों एवं बादशाहों ने ले लिया । वे अपने को इस देश का केंद्रीय शासक तथा सूत्रधार मानकर कार्य करना चाहते थे और अपनी साम्राज्य लोलुपता के वश में दूसरों को नीचा दिगाते रहते थे । इसलिए उनकी मनोवृत्ति के पीछे प्रभुत्व प्रदर्शन की लालसा का काम करना और भी अधिक स्वाभाविक था । वे अपने को न केवल मैन्य-वृद्धि द्वारा सुसज्जित करते रहते, अपितु विभिन्न कलाकारों को प्रोत्साहन प्रदान कर उससे द्वारा यशस्वी भी बना करते । ये कलाकार अपने आभयदाताओं के प्रति स्वभारत आभार प्रदर्शन किया करते और उन्हें उच्चाठिउच्च पदवी देते रहते जिससे उनकी महक उभर उठेजित होती रहती और वे एक स्वच्छन्द विलासप्रिय जीवन की ही और नित्यग लुब्धकतें चले जाने । इससे सिवाय उन मुस्लिम शासकों को इन बातों में अपने मनहरी गम्भारों से भी बहुत उड़ी सहायता मिलती थी । यौन सन्ध के निर्वाह में उनके यहाँ किसी निश्चित मयादा का पालन आवश्यक न था और न यहाँ एक पत्नीव्रत का ही कोई महत्त्व था । संगीत एवं चित्रकलादि के सन्ध में निर्दिष्ट मनहरी नियमों में शिथिलता के आते ही उस विषय में और भी छूट मिल गई । भिन्न भिन्न परिवारों की सुदरिया के माय रमण करने की प्रवृत्ति में उन्हें सदा प्रोत्साहन मिलता गया और वे दूसरों के भी आदर्श बनते गए जिस कारण उस समय के मध्यम वर्ग वाले समाज के लिए विलासप्रियता एक प्रकार का लोकाचार-भी हो गई ।

मध्ययुग का पूर्वार्द्धकाल वह समय था जब कि गौद्धधर्म का हास अभी कुछ ही पहले से आरंभ हुआ था । उसकी तथा जैनधर्म की भी बहुत सी बातें क्रमशः हिंदूधर्म में लीन होती जा रही थीं और वैदिक एवं पौराणिक परंपराओं

के पुनरुद्धार का नारा लग रहा था वैदिक साहित्य का महत्त्व उस काल में इतना बढ़ चुका था कि दार्शनिक सूत्रों के भाष्यकार तक सदा उसीने प्रसंग छेड़ा करते थे। इस काल में अनेक धर्म-सुधारक हुए जिन्होंने अपने मतों का समुचित प्रचार करने के प्रयत्न में सामंजस्य की स्थापना करनी चाहो और अपनी साधना-पद्धति के अतर्गत ऐसी बातों का समावेश किया जो प्रस्तुत लोक-जीवन के अनुकूल पड़ती थीं। यह समय उस पौराणिक साहित्य के निर्माण का भी युग था जिसने द्वारा धर्म की अनेक गूढ़ समस्याओं के समाधान को चेष्टा की गई। परमात्मा का जो रूप दार्शनिक तथा केवल ज्ञानगम्य मात्र समझा जाता था उसे न केवल विग्रहवान् बना दिया गया, अपितु पुराणों द्वारा उसने ऐसे अनेक रूपों की भी कल्पना कर ली गई जो अवतार बन कर उसका प्रतिनिधित्व भी करने लगे। धार्मिक व्यक्तियों की यह धारणा बन गई कि इस प्रकार के अवतार सदा धर्म-रक्षा के लिए अवतीर्ण होते हैं। ये न केवल दुष्टों का दमन करते तथा साधु-समाज को सुव्यवस्थित करते हैं, अपितु मानवों के बीच रहकर उन्हें आदर्श जीवन की शिक्षा भी देते हैं। जन्मकाल से लेकर उनमें अतर्धान होने तक उनका सारा आचरण मानवोचित ही बतलाया जाता था, किंतु उनकी प्रत्येक चेष्टा में किसी ऐसी अलौकिकता का आभास करा दिया जाता था जिससे उनमें देवत्व में भी किसी संदेह को स्थान नहीं मिलता था, अवतारों के पारिवारिक जीवन की कल्पना के लिए एक आधार इस बात का भी मिल जाता था कि इस काल के बहुत पहले से ही भारत में शक्तित्व की धारणा प्रतिष्ठित हो चुकी थी जिसे, सृष्टि के विकास की मूल प्रेरणा के रूप में, स्वीकार किया गया था। तन्त्र-साहित्य में उसीकी नारी रूप भी प्रदान कर दिया गया और वही बहुदेववाद एवं अवतारवाद के लिए देवियों के रूप में आ गयी। शिव के साथ वह पहले केवल 'शक्ति' नाम से ही दीप्त पड़ती थी, किंतु विष्णु के साथ वह लक्ष्मी बन गई तथा, इसी प्रकार ब्रह्मा के साथ मरस्वती, राम के साथ सीता एवं कृष्ण के साथ राधा नाम से प्रचलित हो चली। देव-दम्पतियों तथा अवतार-दम्पतियों में केवल इतना ही अंतर था कि प्रथम के निवास का स्थान जहाँ किसी परोक्ष लोक में समझा जाता था और वे चिरम्यायी भी माने जाते

१ वहाँ अवनार-दम्पतियों का लीला-क्षेत्र भूमंडल भी मान लिया जाता था और उनके लिए प्रयत्न मानव जीवन की कल्पना कर कभी-कभी उनकी मततिराक का वर्णन कर देना अप्राप्तगिक नहीं समझा जाता था ।

अवनार-दम्पतियों के मानवीकरण का मन्त्र प्रसुप्त कारण यह प्रतीत होता था कि वस्तुतः वे ऐतिहासिक दम्पति भी थे और उनके मन्त्र में, हमीलाप, यह कल्पना कदा अधिक सम्बोधित हो सकती है कि उन आदर्श व्यक्तियों का ही दीर्घजीवन किया गया था । फिर भी पौराणिक साहित्य के रचयिताओं ने इस बात को पूर्णतः स्पष्ट कर देने का प्रयत्न कभी नहीं किया और वे उनके चरित्रों का वर्णन करते समय उनके ऊपर एक ऐसा धूपछाँदी आवरण डालते चले आये जिनके निमी भी एक अंश पर अपनी दृष्टि जमाकर सारे रहस्य को समझ पाये ही चेष्टा करना, कम से कम, चमत्कार चकित, किन्तु साथ ही धृष्टालु, भक्तों के झूठे का मत नहीं रह गई । 'श्रीमद्भागवत' पुराण के रचयिता ने उनके दण्ड स्वयं में श्रीकृष्ण-अवनार की कथा निम्नतर के साथ लिखी है और ऐसा करते समय उनमें श्रीकृष्ण के पूर्वज, माना पिता तथा सगे-भालियाँ का परिचय तथ्य के रूप में दिया है और उनकी विविध केलि क्रीड़ाओं तक के वर्णन कर उन्हें प्रकृत रूप में दर्शाने की चेष्टा की है । परन्तु इसके साथ ही वह मन कहीं उस पर एक प्रकार की अलीकृष्णता का रंग भी चढ़ाता गया है और श्रीकृष्ण के प्रति उनकी प्रेमिका गोपियों तक के द्वारा कभी-कभी ऐसे भावों का व्यक्तीकरण कराया है जिनसे प्रतीत होता है कि वे उन्हें मन्त्र देवत्व प्रदान करने की ही धुन में रहा करती थीं ।

'श्रीमद्भागवत' पुराण मध्यकालीन युग के लिए कदाचित् सत्र में महत्त्वपूर्ण भक्ति-ग्रन्थ सिद्ध हुआ । इसने आदर्श पर अथवा इसके विषय एव वर्णन-शीली का अनुसरण करने हुए अन्य कई पुराणों की भी रचना की गई । इसकी विविध टीकाएँ लिखी गईं, अनुवाद बिये गए तथा इसकी कृष्ण-कथा के आधार पर उस अवतार का गुणानुवाद प्रायः प्रत्येक प्रचलित भाषा में किया जाने लगा । इस प्रकार एक ऐसे भक्ति-साहित्य की सृष्टि हो गई जिसका प्रभाव संगीत, चित्रकला, मूर्तिकला, आदि पर भी पड़ने लगा । मध्यकालीन भारत में

जहाँ एक ओर श्रीरामानुजाचार्य आदि धर्म-सुधारक भक्तित्व का प्रतिपादन, अपने दार्शनिक भाष्यों द्वारा, कर रहे थे और उसकी व्याख्या नारद, शारङ्गदत्त आदि व भक्ति सूत्रा द्वारा होती जा रही थी वहाँ इस प्रकार के माहिय ने, विविध गेचक कथाओं का आधार पर उसका स्पष्टीकरण भी कर डाला और इस बात में उक्त कलाओं ने इसे पूर्ण सहयोग प्रदान किया। भक्ति की गरिमा प्रमुखी होकर विविध स्रोतों द्वारा एक साथ फूट निकली और धार्मिक क्षेत्र को यह सभी ओर से व्यापक करने लगी जिसका परिणाम यह हुआ कि जिन लोगों के हृदय में श्रीकृष्णारता से भिन्न य अथवा जो वैष्णव संप्रदाय से भिन्न वर्गों के अनुयायी तथा अन्य धार्मिक विचार धाराओं तक के समर्थक थे वे भी इसके 'न्यूनाधिक' प्रभाव में आ गए। इसके रंग में न केवल पंचदेवोपासक ही मग्न हो गए अपितु वे लोग भी जो सदा निर्गुण, निराकार और निरजन का नाम लिया करते थे और जिन्हें ज्ञान मार्ग ही प्रशस्त जान पड़ता था इसकी ओर अपने अपने दंग से झुंझने लगे। इसके कारण उन्हें एक निरे 'शून्य' तक की व्यक्तित्व प्रदान करना पड़ा और अद्वैत की भावना को 'अमृतोपम' इतना में परिणत करना मध्य प्रतीत हुआ।

[३]

उपर्युक्त बातें, केवल भक्ति-तत्त्व के अतर्गत प्रेम-भाव के भी आ जाने तथा इस प्रकार उसे अधिक व्यापक बना देने के ही कारण, संभव हो सहीं और इसके लिए मध्यकाल की परिस्थिति सर्वथा अनुकूल भी थी। नारद ने भक्ति की व्याख्या करते समय उसे 'परम प्रेम रूपा' उतलाया है और फिर 'अमृत-स्वरूपा' भी कहा है^१ जिससे प्रकट होता है कि प्रमो भक्त एवं प्रेमानन्द भगवान् का नित्य एवं अभिन्न सयोग ही उसका परम ध्येय है। परन्तु वे प्रेम की कोई परिभाषा नहीं देते। वे प्रमत्तरूप को केवल 'भूवासनादनस्त', 'अनिर्वचनीय' कह कर ही रह जाते हैं।^२ वे इतना भक्त और भी देने हैं कि यह प्रेम अपने

^१ नारद भक्ति सूत्र (२ एवं ३)

^२ वही, (११ पृष्ठ १३)

पान में किसी गुण न रहने वा न रहने की अपेक्षा नहीं करता और न किसी प्रकार की कामना को लेकर उत्पन्न होता है। यह प्रतिक्षण सदा वृत्तिशील ही बना रहता है और उसकी अनुभूति इतनी सूक्ष्म हुआ करती है कि वह किसी धिरेले व्यक्ति में ही प्रकट हो पाती है।^१ शाङ्कित्य ने भी भक्ति को ईश्वर में 'पगनुयति' अथवा सर्वोत्तम एवं गम्भीर अनुसंग की मजा दी है, किन्तु 'अनुरक्ति' को पूर्णतः स्पष्ट नहीं किया है और न इस विषय पर लिखने वाले किसी अन्य व्यक्ति ने ही प्रेम का पूरा परिचय दिया है। आधुनिक लेखकों में मे भी कुछ ने इसे या तो शुद्ध मनोवैज्ञानिक ढंग से देखा है अथवा इनकी अभिव्यक्ति का नति-पथ भौतिक अथवा शरीरशास्त्र संबंधी नियमों पर आश्रित माना है और बात साया है कि यह एक प्रकार की भूल है जिसकी अनुभूति प्रत्येक अवयव को हुआ करती है। प्रेम को भौतिक पदार्थों के मूलतत्त्वों में स्वभावात् निहित मानना चाहिए जो समय पाकर क्रमशः विकसित होता चला जाता है। प्रायः जैसे मनोवैज्ञानिकों ने तो प्रत्येक भावप्रकृति संबंध को ही यौन-संबंधी प्रेम पर आश्रित ठहराया है और मतलाया है कि वे सभी वस्तुतः कामनामय के ही परिणामित रूप हुआ करते हैं, किन्तु समाजविज्ञान जाने इसे केवल सामाजिक संबंधों का एक भाग परक अंग मात्र ही माना करते हैं। इन आधुनिक विद्वानों के अनुसार प्रेम को बहुत बड़ा महत्त्व देने की कोई आवश्यकता नहीं है और इनमें से कुछ की यह भी धारणा है कि इसका गम्भीरता का क्रमिक हास भी होता जा रहा है और एक दिन ऐसा भी आ सकता है जब इसका क्षेत्र केवल यौन-संबंध तक ही सीमित रह जायगा।

परंतु उपर्युक्त भक्तिवादी अथवा धार्मिक लेखकों की विचार धारा इसके नितान्त विरुद्ध जाती प्रतीत होती है। वे मध्यकाल से लेकर आज तक केवल इसी विश्वास पर दृढ़ चले आते हैं कि प्रेम न केवल एक सामाजिक महत्त्व का भाग है, अपितु यह मूलतः आध्यात्मिक भी है। भक्ति भाव का वे इसे एक परमावश्यक अंग मानते हैं और कभी-कभी इसे उसकी अंतिम परिणिति तक बढ़

^१ नारदभक्तिसूत्र (५३ एवं ५४)

डालना उचित समझते हैं। नारद जैसे लेखकों ने भक्ति की व्याख्या करते समय प्रेम को, उसके प्रेमलक्षणा होने के ही कारण, महत्त्व दिया था। वे भक्ति के अंतर्गत 'तर्पिताखिला चारिता तद्विस्मरणे परम व्याकुलता'^१ अर्थात् भगवान् के प्रति अपने सभी कर्मों की अर्पित कर देना और उनके किंचिन्मात्र भी विमृष्ट हो जाने से, अत्यंत व्याकुल हो उठना परमावश्यक मानते हैं, किंतु साथ ही उसे वैभो रूप देते भी जान पड़ते हैं। भगाल व चैतन्य संप्रदाय वाले वैष्णवों ने भक्ति को सभी प्रकार से रागानुगा रूप दिया। 'श्री मद्भागवत' पुराण की गोपियों उनके लिए आदर्श बन गईं और उन्होंने गोपीभाव को सर्वश्रेष्ठ कहकर उसकी पृथक् व्याख्या भी कर डाली। 'भक्तिरमामृतसिन्धु' के रचयिता ने भक्तिरस के अंतर्गत अनेक रसों का समावेश शास्त्रोक्त दृग से करने के प्रयत्न किये और उन्हें क्रमशः मधुररस में परिणत किया। परंतु उन्होंने भी प्रेम का पृथक् परिचय देते हुए उल्लेख किया कि जिस भाव द्वारा हमारी अंतरात्मा स्निग्ध कोमल एवं निर्मल हो तथा जिस पर ममत्व की गहरी छाप भी लगी हो उसीसे गाढ़े रूप को हम प्रेम की मजा देते हैं। जैसे,

सम्पद् स्पर्शितस्वान्तो ममत्वातिशयाद्वित ।

भावः स एव सान्द्रात्मा बुधैः प्रेम निराद्यते ॥

और, इसी बात को, प्रेम की भक्ति का चरमोत्कर्ष रूप सिद्ध करते हुए, 'चैतन्य चरितामृत' के रचयिता ने भी इस प्रकार कहा—

साधन भक्ति हृदये ह्य रतिर उदय ।

रति गाढ हृदये तारे प्रेम नामे वय ॥

अर्थात् भक्ति की साधना व अभ्यास द्वारा रति अथवा अनुराग का भाव उदय लेता है जो गाढ़ हो जान पर 'प्रेम' नाम से अभिहित होता है। 'उज्ज्वलनील मणि' के अनुसार जिस प्रकार चीन क्रमशः ईस, रम, गुड़, खाड़, शर्करा, मिर्ची एवं ओले में परिणत होकर अधिक निर्मल तथा सुस्वादु बन जाता है उसी

प्रकार रति का भाव भी क्रमशः परिपक्व होता हुआ स्नेह, मान, प्रणय, राग, अनुराग एवं भाव में पर्यवसित हो जाता है और इस प्रकार की प्रौढा रति को ही महाभावदशा कहा जाता है जिसकी अभिलाषा श्रेष्ठ भक्ता की ही होती है।

इयमेव रतिः प्रौढा महामाव दशा व्रजेत् ।

या मृगया स्याद्विमुक्तानां भक्तानां च वरीयसाम् ॥^१

इस प्रकार की विचार-धारा वाले लेखक आधुनिक युग में भी कम नहा है, किंतु ये हम बात को दूसरे दृष्टि से भी प्रकट करना चाहते हैं। ये प्रेम भाव के विकास को भक्ति-साधना के स्तर से ही आरंभ न करके उसे और भी निम्न घटानल तल ले जाते हैं और फिर वहाँ से इसका स्तर को क्रमशः निस्तृत करते हुए इसे ईश्वरीय प्रेम तक पहुँचा देते हैं। स्वामी अमेदानन्द ने अपनी एक पुस्तक में^२ कहा है कि प्रेम अपने प्रारम्भ में छोटे से छोटे प्राणियों तक में पाया जाता है, किंतु वह उनके अपने शरीर तक ही सीमित रहा करता है और यह बच्चे उत्पन्न करने वाला में उनकी मततिया तक बढ़ जाता है। यहाँ तक उसका रूप केवल 'आसक्ति' मात्र का होता है और उसमें स्वार्थ को माना इतनी रहती है कि उसे हम उच्चकोटि का भाव नहा कह सकते हैं। पशुओं के बच्चे अपनी माँ के प्रति आसक्ति का प्रदर्शन करते देखे जाते हैं, किंतु वह भी उनके पारस्परिक सम्बन्ध की ही परिचायक होती है। अपने आन्मीयों से भिन्न के भी लिए आसक्ति-प्रदर्शन केवल मानव-समाज में पाया जा सकता है जहाँ 'आकर्षण' भी काम करता है। यह आकर्षण लगभग उसी प्रकार का है जैसा विभिन्न नीतिक पदार्थों में भी दृश्य पड़ता है, भौतिक स्तर पर जिस ऐसी शक्ति को हम 'गुरुत्वाकर्षण' का नाम देते हैं प्रायः उसीको आत्मतत्त्व के स्तर पर 'प्रेम' कहा जाता है। परन्तु स्वामी अमेदानन्द के अनुसार यह मानवीय प्रेम भी समाप्त-

^१ 'प्रेमिक गुरु' (निगमानन्द) पृष्ठ ३१ पर उद्धृत

^२ Human Affection and Divine Love (Calcutta) pp 7-35.

किमी बदले या प्रतिफल की आशा रखा करता है। केवल ईश्वरीय प्रेम ही ऐसा है जिसमें इस प्रकार के किमी वणिग्भाव की आवश्यकता नहीं रहती और जो अन्य ऐसी बातों से भी सर्वथा अस्पृष्ट रहा करता है। ईश्वरीय प्रेम में किसी प्रकार का भय नहीं रहता, क्योंकि इसका आधार पूर्ण आत्म-समर्पण बन जाता है। इसके द्वारा हृदय नितांत शुद्ध एवं निर्मल हो जाता है और उसमें किसी प्रकार के कपट, छल या द्वेष मत्सरों की वक्रता तक नहीं आ पाती। विश्वात्मरूप ईश्वर की ओर केंद्रित रहने के कारण यह विश्व-प्रेम का भी रूप ग्रहण कर लेता है और ऐसा प्रेमी स्वभावतः निर्दोष और निष्काम भी बन जाता है। स्या० अमेदानंद का यह ईश्वरीय प्रेम, वास्तव में, उपर्युक्त भक्ति-साधना का ही एक दूसरा नाम है और वही निर्गुण एवं निराकार के प्रति त्रिगुणोपामना भी कहलाता है।

प्रेम की वैज्ञानिक व्याख्या करने वाले जहाँ उसे केवल यौन अथवा अधिक से अधिक एक मायारण सामाजिक संबंध को अतःप्रेरणा तक ही प्रतिष्ठित करना चाहते हैं वहाँ मध्यकालीन भक्त उसे किसी परोक्ष सत्ता के प्रति दृढ़ व्यक्तिगत अनुराग के रूप में भी प्रदर्शित करते थे और इस माध्यम द्वारा ही उसे समाज से लेकर क्रमशः विश्व तक के प्रेम में पर्यवर्तित कर देते थे। यौन-संघ में लक्षित होने वाले प्रेम को वे कम महत्व नहीं देते थे, किंतु वे केवल उसे शुद्ध, सहज एवं स्वार्थहीन रूप में ही देखना चाहते थे जिससे अंततोगत्वा उसका उपयोग उक्त व्यापक रूप में भी स्वभावतः किया जा सके। वैज्ञानिक व्याख्या करने वालों के प्रेम का मूल यौन-संघ के क्षेत्र से केवल इतना ही ऊपर उठता है कि वह सामाजिक क्षेत्र की पारस्परिक सहानुभूति एवं सहयोग का भी आधार बन जाता है, किंतु वह वणिग्भाव की वृत्ति का सर्वथा परित्याग नहीं कर पाता। परंतु मध्यकालीन भक्तों का आदर्श गोपीभाव न केवल 'कामगंधर्वी' अपितु कामना रहित अथवा अहंशु भी बतलाया जाता है। उसमें अपने प्रेमाख्य के प्रति सर्वथा 'अर्पितमनोबुद्धि' तथा 'अस्तितापिलाचार' तक हो जाना पड़ता था जिससे वैसा प्रेमी जड-यन्त्र बन जाता था और उसका अंतिम लक्ष्य अपने ही प्रेम-पात्र द्वारा अपना लिया जाना अथवा पूर्णतः

उमका हो जाना मात्र था। उमका दृढ़ विश्वास रहता था कि 'उमका अपना' बन जाने पर ही मुझे पूर्ण शानि और आनन्द का अनुभव हो सकता है और इसीमें परम कल्याण भी है। ऐसे प्रेमियों का प्रत्यक्ष ध्येय विश्व कल्याण नहीं जान पड़ता और न ये उसने प्रति कभी सचेष्ट एवं सक्रिय मनते ही दीव्य पड़ते हैं। किन्तु विश्वात्म के रूप में उक्त प्रकार में रँग जाने पर उनके लिए विश्व के प्रति ध्यान न देना भी कुछ असंगत-भा प्रतीत होगा।

नारद ने अपने 'भक्तिसूत्र' में भक्ति को जहाँ 'परमप्रेमरूपा' के अतिरिक्त 'अमृतम्बत्त्वा' भी कहा है वहाँ उन्होंने इसके आगे यह भी मतलाया है कि भक्ति को इस रूप में अपना लेने पर मनुष्य मिद, अमर एवं तृप्त हो जाता है।^१ नारद के इस अमरत्व, का कदाचित् यह अभिप्राय नहीं कि ऐसे भक्त के जीवन का कभी अन्त ही नहीं होता और यह अपनी उन्नी काया में अनन्त काल तक वर्तमान रह जाता है। उनके उसे 'मिद' एवं 'तृप्त' भी कह देने से यह स्पष्ट हो जाता है कि उक्त दशा तक पहुँच जाने पर उसे केवल भौतिक वामनाओं के कारण उत्पन्न होने वाले मृत्युम्हं दुःखों से मुक्ति के लिए छुटकारा मिल जाया करता है। अमरत्व की एक भावना यह भी हो सकती है जो किसी साधक ने, समृद्धि के चक्रों से मुक्त होने तथा निर्गम्य की प्राप्ति से, मग्ध रहती है। आधुनिक विचार-धारा ने अनुसार इसे मनुष्य की पलायन वृत्ति का अंतिम आश्रय भी कहा जा सकता है। इसे उस परोक्ष प्रमासद मत्ता के अंतर्गत, समुद्र में किसी जड़ की भाँति, विलीन हो जाना भी भले ही कह लिया जाए, वैसे अमरत्व की सेवा देना कभी उचित नहीं समझा जा सकता। यह तो उस स्थिति को पुनः बापन चला जाना मात्र है जिससे सृष्टि के आदि में नमशः विकास हुआ था। ऐसे अमर को नारद 'मिद' अथवा 'तृप्त' नहीं कह सकने और न इन शब्दों की उस दशा के साथ कोई समति ही बैठ सकती है। उसके द्वारा व्यष्टि एवं समष्टि के बीच कोई सामञ्जस्य बैठता भी नहीं प्रतीत होता जैसा नारद के उक्त शब्दों के

^१ नारदभक्तिसूत्र (१)

^२ वही, (४)

आधार पर कुछ मंजूर भी हो सकता है। व्यक्ति एवं समाज के बीच सामंजस्य की स्थापना तभी हो सकती है जब कॉन्ट्रैक्ट ने शब्दों में यह स्वीकार कर लिया जाय, “व्यक्ति, समाज व प्रत्यक्षत विपरीत जाना जान पड़ने पर भी उसे भीतर से अनुप्राणित किया करता है और समाज भी स्वयं अपने आंतरिक विकास के आधार पर नव व्यक्तित्व का निमाण करना रहता है।”

प्रेम भाव की यह एक उद्भूत उद्दी शिरोपना है कि उसमें किसी न किसी प्रकार से आनंद का अंश उगम करना रहता है। प्रेमी को, अपने प्रेम पात्र से वियुक्त होने पर भी, उसकी स्मृति मग्न आनंद विभोर किये रहती है और वह उसने निरह में कष्ट केलना तक मुग्ध समझता है। उसकी आतुरता में भी कभी नैराश्य की गंध नहीं आ पाती और वह मन कुछ गी देने पर भी एक अनोखा तृप्ति का ही अनुभव करता है। प्रेम संधी भारतीय साहित्य में उक्त भाव को प्रकट करने के लिए, कदाचित्, ‘प्रीति’ शब्द का प्रयोग प्राचीनकाल से ही होता आया है जिसका एक अन्य पर्याय उद्भूत ‘तृप्ति’, ‘सतोष’, ‘आनंद’ जैसे शब्दों का भी उतलाया जाता है। इसकी मूलधातु ‘प्री’ से ही अप्रेजी शब्द ‘फ्री’ (Free) अर्थात् स्तन का संध टहराया जाता है और इसी कारण ‘फ्रेंड’ (Friend) अर्थात् मित्र से अभिप्राय ‘प्रेमी’ का समझा जाता है। तदनुसार भारतीय प्रेम सदा सहजभाव को ही प्रकट करता रहा है और उसमें आत्ममर्पण का भाव भी प्रचुर मात्रा में विद्यमान रहा है। पुष्पो से कहा अधिक मरल हृदय नारिया का हसन द्वारा प्रभावित होना, उनका अपने प्रेमास्पद व लिए सबस्व अर्पित कर देना, उसने ही मुग्ध में शांति एवं सतोष का अनुभव करना तथा उससे किसी भी प्रकार के लाभ की अभिलाषा न करना आदि बातें इसीकी सूचित करता है। प्राचीन काल के मानवीय प्रेम का सर्वोत्तम उदाहरण, इसी कारण, यहाँ वैवाहिक यौन संध में ही पाया जाता है और मध्यकालीन ईश्वरीय प्रेम का भी

भगवान् के प्रति दाम्पत्य प्रेम के रूप में प्रदर्शित इस भाव का समस्त सुन्दर निररुण सर्व श्रेष्ठ आङ्गवार मरी शठगोप की रचनाग्राम मिलता है । कहा जाता है कि नम्म आङ्गवार (अर्थात् शठगोप) भगवान् न प्रति, क्रमशः भरत, लक्ष्मण एवं सीता द्वारा राम के प्रति एवं गोपिया द्वारा श्रीकृष्ण न प्रति, प्रदर्शित, विविध भावों को अपनाया करते थे और समझते थे कि पुष्प का रूप केवल भगवान् के ही उपयुक्त है और उनसे समस्त सम्पूर्ण विश्व स्वीय है । इस कारण भगवान् के प्रति गभीर प्रेम के भाव में आकर शठगोप स्वयं भी स्त्री का रूप धारण कर लिया करते थे ।*** तांमिल वैष्णवा न इस नायक-नायिका भाव से श्री शंकराचार्य भी भलीभाँति परिचित थे जैसा उनके 'श्री मद्भगवद्गीता-भाष्य' के एक प्रसंग से जान पड़ता है ।^१

विद्वान् लेखक ने उक्त प्रकार के नायक-नायिका भाव की चर्चा परकाल अर्थात् निम्न मगई आङ्गवार के विषय में भी की है । परकाल अतिम आङ्गवार थे और उनका समय ईसा की ६ वीं शताब्दी का पूर्वार्ध माना जाता है । इनसे कुछ ही पहले आङ्गाल अथवा गोदा आङ्गवार का आविर्भाव हुआ था जो, वास्तव में, सा भक्त था और जो मेड़तण्डी मीरोंगई की भाँति उच्च प्रसिद्ध है । गोदा ने पिता पेरियाङ्गवार ने उन्हें धीरंगनाथ भगवान् के प्रति समर्पित कर दिया था जिन्हें उन्होंने पतिम्प में स्वीकार कर लिया था । गोदा ने अपने को प्रसिद्ध गोनिया में से किसी एक प्रेमिका ने अवतार रूप में मान लिया था और उनका व्यवहार भी तद्रूप ही था । प्रो० हूपर का कहना है कि जिस प्रकार की भाँति 'श्रीमद्भगवत् पुराण' में बतलाया गई है वह ठीक-ठीक यही है जो आङ्गवारों का है—श्रीकृष्ण की मूर्ति का और टकटका लगाये हुए गहरे भावों को व्यक्त करना, उसका गुणानुवाद करना, उसका ध्यान करना, उनके भक्तों के साथ सत्संग में निरत रहता रहना, प्रेम भावों के साथ उनका आदर-सत्कार

^१ Manindra Mohan Bose : Quoted on pp 144-6 of 'Post Chaitanya Sahaja Cult of Bengal'.

करना और श्रीकृष्ण-लीला का वर्णन करते रहना यानि कुछ इस प्रकार की बात है जो दोनों के यहाँ एक समान पायी जाती है।^१ यानि यह बात दोनों की तुलना करने पर सिद्ध की जा सकती है तो एक न दूसर द्वारा प्रभावित होने तथा 'श्रीमद्भागवत पुराण' के रचना-काल पर भी प्रभाव डाल सकती है। डा० फर्ग्युसन का तो यहाँ तक अनुमान है कि इस पुराण की रचना किसी आइवार तुल्य रंग के ही बीच हुई होगी।^२

इन आइवारों की ही भोंति दक्षिण भारत के कतिपय शैव भक्त भी थे जो अप्पार, मग्गन्धार, नन्द, आदि नामों से प्रसिद्ध थे। अप्पार एवं सम्भार का आविर्भाव ईसा की सप्तम शताब्दी के मध्यभाग में हुआ था। सुन्दरार एवं मनिक्काप-गार इनके पीछे हुए। इनकी रचनाओं के अतर्गत प्रेम भाव के उतने उत्कृष्ट उदाहरण नहा पाये जाते जितने नन्द न पदों में जो उन सभी के पीछे उत्पन्न हुए थे। नन्द जाति के पेरिया के और अपने जाति भाइयों के मुकल्ले में ही बहुधा रहा भी करते थे। उनका कहना था, "भगवान् वस्तुतः सग्न हमसे वात्सलाय किया करते हैं, हम लोग उनकी बातें सुन नहीं पाते और जिन वस्तुओं को हम उन्हें समर्पित करते हैं उन्हें वे उनके मूल्य न अनुसार ग्रहण नही करते प्रत्युत उनकी परम उम प्रेम एवं पवित्र भाव द्वारा कर लेते हैं जिससे वे वस्तुएं उन्हें अर्पित की जाती हैं।"^३ नन्द ने एक बार किसी ब्राह्मण को परामर्श देते हुए इस प्रकार कहा भी था, "स्वामिन्, यह आपका तुच्छ दाम केवल इतना ही बतला सकता है—नगवान् को अपनी पत्नी, अपने पच्चे, अपनी भूमिपत्ति एवं धन की ही भोंति प्रेम भाव न साथ देखिए। हे मालिक, यह अशिष्टित सेनक आपने

^१ J S M. Hooper - Hymns of the Alvars
p 18.

^२ Religious Literature of India' p 231 f.

^३ Nanda : The Pariah Saint (G. A. Natesan)
p 5

मृग रूप ललित नहा हाता । उनमें प्रदर्शित प्रेम लौकिक प्रेम की ही काटि म
आता है, चाहे उनका रचयिताओं का उद्देश्य वैसा भी रहा हो । अपभ्रंश भाषा
म लिखे प्रेमालापना की कमी नहीं है और प्रेम की चचा कभी-कभी चरित
कायों म भी आ जाती है, किंतु उसमें प्रमास्य कभी भगवान् नहा हात ।

[५]

प्रेम साधना के मृग रूप का दर्शन हम सबप्रथम 'श्रीमद्भागवत' पुराण
में हा जाता जान पड़ता है जिसकी चर्चा हमने पहल की जा चुकी है । श्रीमद्भा
गवत' सम्भवत मध्यम क आरंभ से कुछ पहल ही, अथवा अधिक से अधिक
मध्य आरंभ के साथ ही लिखा गया था । किंतु इसका प्रत्यक्ष प्रभाव मध्यकाल
के उत्तमोत्तम म ही लोग पड़ा तब कि इसमें न्यूनाधिक अनुकरण म अथ पुराणा
का भी मृष्टि दान लगी । मस्कृत म प्रेम-काव्यों की रचना इस पहल से ही होन
लगी था किंतु उनका नायक और नायिका को अवतार के रूप म नहा दिसलाया
जाता था और न उनकी रचना के द्वायन से भक्ति-साधना के तत्त्व का प्रतिपादन
का प्रचार किया जाता था । भारतीय समाज ने अवतारवाद को महत्व देकर
जिस समय विभिन्न अवतार के चरित्रों का वर्णन आरंभ किया उस समय
उनकी अलौकिकता की और उसने ध्यान का जाना स्वाभाविक था, किंतु इसमें
साथ ही उसे उनकी लौकिकता का अक्षुण्ण प्रभाव रखने की भी आवश्यकता
थी । फलत एक ओर जहां एकी रचनाओं के अतगत जातों के चमत्कारपूर्ण
क्षणों का समावेश किया गया वहां दूसरा ओर उनमें प्रचलित प्रेम-काव्या के
आश्रय पर भी चरित्र चित्रण करना पड़ा जिससे अंतों की भक्षा के साथ-साथ
साहित्यिक रस की निपामा भी चाणत हाती रहे और दोनों के सामन्त्य द्वारा
उनको लानचिन्ता भदनी चले । ऐसा रचनाओं के लेखकों के अन्तरी नायका
को अपने समान शामन करने वाले ऐश्वर्य समान सामता तथा

प्रेम सम्करणों का प्रतीका के रूप म देता । ये यदि इतिहासी

थ, इनका शामन क्षण यदि किहा प्राणों का प्रदेशों तक

निकट इससे अधिक और कह ही क्या सकता है ?^१ नन्द नटराज शिव ने उपामक ये और उनकी प्रेमलक्षणाभक्ति म आरर कभी गाते-गाते नाचने लगते थे और कभी चतन्य देव की भोति प्रेम विभोर हो जाते थे । जैत्र तथा शान भक्त उन दिनों अधिकतर तानिक विचार धारा से भी प्रभावित रहा करते थे । उनके द्वैत मत, अद्वैत मत तथा द्वैताद्वैत मत नाम से अनेक प्रकार के मत थे और एक चौथा शैव तानिक मत भी था जिसका प्रसिद्ध अभिनवगुप्त का मत था ।

तानिकों म इस समय कतिपय जौड़ लोग भी थे जो सिद्धा के नाम से अभिहित होते थे । इनका एक पृथक् मप्रदाय था जो वज्रयान 'ज' नाम से प्रसिद्ध था और जिसम कुछ सुधार लानरसहजयानियों ने अपना एक वर्ग पृथक् स्थापित कर लिया था । इन सहजयानियों की रचनाया में जो 'चयागीतिका' तथा 'दोहा कोपा' व नाम से प्रकाशित हैं कुछ ऐंम स्थल आत हैं जिनम दाम्पत्यप्रेम की कुछ गध आती है और वे जिन्हों की महामुद्राया वा योगिनिया के प्रति, उन्हें नैरात्मा का प्रतीक मानकर, व्यक्त किये गए कतिपय उद्गारों व रूप म हैं जिन कारण उन्हें प्रेम-साधना की चर्चा करते समय उद्धृत किया जा सकता है । किंतु उनकी साधना का रूप ऐसा नहा हे जिसे ईश्वरीय प्रेम की कोटि म रखा जा सज । इसने सिवाय उनकी शब्दावली में शुद्ध प्रेम की अपेक्षा काम-वामना की ही भूलव अधिक दीग्य पड़ती है जिसका गृधुधा योगपरक अर्थ भी किया जाता है । जैनधर्म ने अनुयायी लेखकों की भी जो रचनाए इस काल म निर्मित पायी जाती हैं उनम भी अधिकतर श्रुतिपरक हैं, जो उपमिति क्या है उनम प्रेम-ब्रह्मनिया का वर्णन पाया जाता है, किंतु वे जैनधर्म को प्रज्मा एव प्रचार के उद्देश्य से ही लिखी गई जान पड़ती हैं । कहा जाता ह कि कन्द नापा के नेमिचन्द्र ने इसी काल में 'लोलावती प्रपञ्च' नामक एक प्रेम-काव्य लिखा था तथा नागचन्द्र ने अपनी 'रामायण' में भी प्रेम की चर्चा की है । किंतु इन रचनाया अथवा स्वयं कवि ने अपभ्रंश 'पञ्चम चण्डि' में भी प्रेम-साधना का

^१ Nanda . The Pariah Saint (G. A. Natesan) 27.

जहाँ भी चाह सभी कुछ करने को समर्थ थे। इनके कृत्य पर तो हम प्रचलित मर्यादा का कुछ न कुछ ध्वन भी डाल सकते थे, किन्तु उनके विषय में ऐसा सोचना तक कदाचित् उचित नही था। उनकी सभी ऐसी बातें उनकी लीलाओं की परिधि में आ सकती थी और उनके ऊपर अलौकिकता का आभरण डालकर हम सजका समाधान भी दे सकते थे।

भक्त ने अपने भगवान् के चरित्रों का वर्णन विशेष लगन के साथ किया और उसे उन्होंने उसके गुणानुवाद की सजा दी। वे इस प्रकार के गुणानुवाद को अपनी भक्ति-साधना का एक बहुत महत्वपूर्ण अंग मानने लगे। वे कभी कभी केवल इतना ही करके रह जाते और भगवान् से अपने लिए इसके फलस्वरूप कुछ याचना करना तक भूल जाते। भगवान् की शक्ति, उनके शील एवं सांध्य की महत्ता का विशद वर्णन करते-करते उन्होंने स्वभावतः उनकी लीलाओं के भी विवरण देना आरम्भ किया और उनमें कृष्ण जैसे लीला पुरुषोत्तम अवतार का उन प्रेम लीलाओं का भी समावेश किया गया जो तत्कालीन वातावरण ने मर्यादा उपयुक्त था। श्रीकृष्ण की नैलियों का वर्णन करते समय उन्हें प्राकृत पुष्प की भोंति चित्रित किया जाता, किन्तु उनके अवतारी रूप की रत्ना भी होती। 'गीतगोविन्द' नामक संस्कृत काव्य के रचयिता जयदेव कवि ने अपनी उस रचना में अतर्गत श्रीकृष्ण एवं राधा की प्रेम कथा लिखी। उन्होंने उनमें राधा की 'कन्दर्प उग्र घोड़ा', श्रीकृष्ण का गोपिया के साथ नृत्य-विलास एवं 'अनेक नारी परिरम्भ' विषयक चेट्याओं के वर्णन किये तथा उनके फलित रत्नल मुद्रासन का ऐसा उमत्कालीन चित्र रखा जो केवल गमो-हीन के लिए ही उपयुक्त था। श्रीकृष्ण के विषय में, उनकी गोपियों के साथ केलि का दृश्य उपस्थित करने हुए, कहा गया—

‘श्लिष्यति कामपि चुम्बन्ति कामपि रमयति कामपि रामाम्’

अर्थात् किमी का आलिंगन करते हैं, किमी का चुम्बन करते हैं और किमी किमी के साथ गमन भी करते हैं जो, यदि हमें हमपर भगवान् की लीला मान का रंग चढ़ा कर न देगा जाय तो, उनकी विलासप्रियता का बहुत स्पष्ट उदाहरण समझ

से काव्य रचना में प्रवृत्त होने वालों के लिए भी आदर्श बन गई। इसके भाग्य, इसको भाषा एवं कथन शैली द्वारा गुजरात से लेकर अरुम तक के कवि प्रभावित हुए और उनकी पदावलियों का संगीत सर्वत्र एक स्वर से गँजता हुआ मध्यकालीन जनसाधारण तक के हृदय को आकृष्ट करने लगा। प्रेमिका गोपिकाओं के जिस प्रेम अथवा 'गोपीभाव' को 'श्रीमद्भागवत' पुराण ने महत्त्व दिया था वह अब 'राधाभाव' की एकातनिष्ठता के रूप में और भी अधिक सान्द्र एवं गभीर हो गया। राधा भी पहले, कदाचित्, कोई गोपी मान ही मानी गई थी और उक्त पुराण में उसके नाम का कहीं उल्लेख तक नहीं है। उसमें जहाँ केलि-रत कृष्ण के, गोपियों को अचानक छोड़कर, अतर्हित हो जाने की चर्चा की गई है वहाँ कहा गया है कि वे प्रेमिकाएँ त्रिरहिणी बनकर वृन्दावन में इतस्ततः उन्हें ढँढ़ती फिरने लगेंगी और ये पगली-सी भी बन गईं। ऐसी ही स्थिति में रहते उन्हें वहाँ कहीं कोई पद-चिह्न देख पड़े जिन्हें उन्होंने श्रीकृष्ण के चरणों के चिह्न समझा। किन्तु उसके निकट ही किसी युवती के पद-चिह्नों को भी पाकर ये आश्चर्य चकित हो गईं और सोचने लगेंगी कि, हो न हो, ये किन्हीं ऐसी प्रेमिका के हैं जो हमारे प्रियतम 'नन्दसुत' के साथ उसी प्रकार चली होगी जिस प्रकार कोई हथिनी किसी हाथी के साथ चला करती है। अतएव,

अनपाराधितो नूनं भगवान्हरि रौरवः ।

यज्जो विहाय गोविन्दः प्रीतो याम न यद्दहः ॥१८॥^१

अर्थात् इन प्रेमिका ने भगवान् हरि को अवश्य 'आराधित' (पूजित वा मनुष्ट) कर लिया होगा जिसमें इस पर प्रसन्न होकर उन्होंने हमें छोड़ दिया होगा और प्रसन्न होकर उसे किसी मकेत-स्थल में वें ले गये होंगे। इसके अनन्तर लिखा मिलता है कि उस गोपी ने श्रीकृष्ण के अपने प्रति इस प्रकार अधिक प्रेम प्रदर्शित करने के कारण, अपने को 'सगी स्त्रियों में श्रेष्ठ' सम्झ लिया और वह गर्विणी बनकर उनसे कहने लगी कि अब मैं चल नहीं पाती मुझे कंधे पर चढ़ा कर ले चलो और उसके गर्व-हरणार्थ वे पुनः अतर्हित हो गए। अनुमान किया

^१ 'श्रीमद्भागवत' (दशम स्कन्ध, पर्वार्द्ध, अध्याय ३० श्लोक २८)

जाता है कि श्रीकृष्ण की 'प्राप्त' करने वाली उसी गोपी का नाम 'राधा' रहा होगा और उसने उपर्युक्त अंतर पर उनकी सर्वाधिक प्रशंसा न जाने न हा कारण, उसने साथ उनकी मूर्ति पदाङ्गपुर वाले प्राचीन मंदिर में बनायी गई थी।

उस राधा को केवल 'गीतगोविंद' के रचयिता ने ही अमर नहा किया प्रत्युत उसे 'प्रसन्नवर्त्त' पुराण जैसे ग्रंथ ने भी विशेष महत्त्व दिया। ऊपर लिखित रूप से 'गीतगोविंद' का प्रभाव पड़ जाने पर यह कम से कम कृष्ण भक्तों न लिए तो, आदर्श उपासिका बन गई। जिस कातासक्ति का प्रदर्शन गोदा आङ्गवार ने स्त्री रूप में तथा नग्न आङ्गार ने पुण्य होकर भी किया था वह 'मधुरभास' वा 'मधुररस' में परिणत हो गई और दाम्पत्य भाव को पीछे ग्रहण वाले भक्तों ने राधा के आदर्श पर ही सर्वश्रेष्ठ मान लिया। इन भक्तों ने ऐसा करने का एक और भी कारण हो सकता है जो कम महत्त्व का नहीं है। भारतीय भक्ति-साधना में भक्तों न आत्म-समर्पण को मश समस्त अधिक महत्त्व दिया जाता आया है। गाता म श्रीकृष्ण का 'मय्यर्पितमनागुद्धि' जैसे शब्दों में किया गया अर्जुन के प्रति उपदेश, गोदा की 'गगनायम्' के प्रति आत्मसमर्पण की भावना, श्रीकृष्णन सप्रदाय की 'प्रपत्ति' भाव के प्रति आन्या एव पिछले भक्तों द्वारा भी प्रदर्शित 'शरणागति' की महत्ता द्वारा यह बात भली-भाँति प्रमाणित हो जाती है। आत्म-समर्पण का यह भाव जितना भारतीय नारियों के हृदय में पाया जाता है वह अन्यत्र दुर्लभ है। अपने पति की बिना तरु पर आत्मोत्सर्ग करने की प्रथा भारतीय समाज में ही प्रचलित रहती आई है जो इसने लिए समस्त जनलत प्रमाण है। 'श्रीमद्भागवत' ने इन्हीं भारतीय नारियों के उत्कट एव गंभीर प्रेम का चित्रण परकीया प्रमिका के रूप में भी करने उनका प्रेमलक्षणभक्ति का परिचय दे दिया और भावुक भक्तों के हृदय पर दमक इतना चमत्कारपूर्ण प्रभाव पड़ा कि उन्होंने इसे सर्व श्रेष्ठ मानकर अपना लिया।

राधा एव कृष्ण की प्रेम-लालाया वा वर्णन वैष्णव कवियों की काव्य-रचना का प्रधान विषय बन कर बहुत दिनों तक प्रसिद्ध रहा। सुन्दर महाकाव्य की और महाभारत पथ के अनुवाकिया ने इसे महत्त्व प्रदान किया और गुनगान ने भक्त नरसी मेहता ने इसे विस्तृत रूप में अपनाया, नरसी ने अपने पदों में इन

लीलाओं का वर्णन करते समय जयदेव का अनुसरण किया है और कई स्थला पर काम-नेलि का नाम चित्र तक खींचा है जो गुजराती साहित्य में ही प्रसिद्ध 'उघाड़ो शृंगार' का स्पष्ट उदाहरण बन जाता है। साधारण प्रकार की कुछ पनिया ये हैं—

कुत्र समिपे आविसा कुवरीये तेही कुमार ।

एकान्त स्थाने रची शैया, मली करे रे विहार ।

भूधर भीही हरेण, चूदण लीलुं गाल ।

रसीयो ते रसप्रीते पीए बंदप रस रसाल ॥^१

अर्थात् कुमार के साथ यह कुमारी फिर कृज ने निकट आयी, एकान्त स्थान चुना गया, सज निछायी गई और ये निहार करने लगे। कृष्ण ने राधा का आलिगन कर लिया और उसके गालों पर चुंबन किया। फिर उस रसिक ने मधुर मदनरस का आनंद पूर्वक पान किया। इस प्रकार के वर्णन हिन्दी के सूरदास आदि कवियों के लिए पीछे आदर्श रूप हो गए। इन्होंने श्रीकृष्ण की राम-लीला से लेकर मनिहारिन-लीला तक के प्रसंगों के विवरण प्रस्तुत किये तथा 'भ्रमरगीत' जैसे शीर्षकों में गोपियों द्वारा इनके आधारभूत मिथाना का प्रतिपादन भी कराया। सूरदास के भ्रमरगीत में 'ऊधो' ने गोपियों के सामने ज्ञान का प्रसंग छेड़ा है और उन्हें कृष्ण प्रेम से रित्त करना चाहा है, किन्तु उनसे साथ वार्त्तालाप करते-करते वे अत म थक से गए हैं और उन पर अपना कुछ भी प्रभाव नहीं जमा पाये हैं। गोपियाँ उनकी बहुत मुनने पर भी,

फिरि भयी मगन गिरह सागर में, बाहुहि सुधि न रही ।

पूरन प्रेम देखि गोपिन को, मधुकर मीन गही ॥

और, अत म, उद्वेग की यह दशा थी,

देखत प्रज को प्रेम नेम कछु नाहिन भावै ।

उमड़या नैननि नीर, बात कछु कहत न आवै ॥

सूर की भी राधा की प्रेम दशा का चित्रण अन्य सभी गोपियों से कहाँ

^१ 'Milestones in Gujarati Literature' p. 42. f

अधिक उत्कृष्ट हुआ है। वह यहाँ भी आत्म विभोर है। उसे अपनी चिता किंचिन्मात्र भी नह और न वह प्रेम-रस का ही चाह लेना जानती है। उसकी तो यह दशा है,

राधेहि मिलेहु प्रतीति न आवति

यदपि नाथ विधु बदन विलोकति दरसन को सुख पावति ।

भरि भरि लोचन रूप परमनिधि उर में आनि दुरायति ।

विरह विकल मसि रवि दुहुँ दिखि रवि सखी ज्यों धावति ।

चितवत चकित रहति चित अंतर नैन निमेष न लावति ।

सपनो आहि कि सख ईश यह बुझि वितर्क बनावति ।

कथहुँ करति विचारि कौन हाँ को हरि केहि बह भावति ।

सूर प्रेम की बात अटपटी मन सरंग उपजावति ॥

राधा से कृष्ण कुछ अधिक दूर नह जाते थे, मधुर तक ही प्रयाण करते हैं, फिर भी उसका विरह अत्यंत गभीर रूप ग्रहण कर लेता है। सूरदास के ही आदर्श पर परमानन्ददास, नन्ददास आदि कवियों ने भी पद-रचना की है और सबका दृष्टिकोण न्यूनाधिक एक समान रहा है।

परंतु राधा एव कृष्ण की ये प्रेम-लीलाएँ केवल इसी रूप में तथा उप-र्युक्त प्रकार से ही उपयोग में नहीं लायी गईं। जयदेव के निकटवर्ती क्षेत्रों में हो जहाँ एक ओर गोविन्ददास आदि कवियों ने लगभग सूरदास के स्वरों में गान किया वहाँ दूसरी ओर चंडीदास तथा उनसे अनुप्राणित सहजिया वैष्णव कवियों की पत्तियों में एक नवीन भाव धारा का प्रभाव लक्षित हुआ। भगाल एवं उत्कल प्रदेशों में हासोन्मुख यौद्धधर्म के अवशेष चिह्न बहुत काल तक वर्तमान रहे जिनकी वहाँ के समाज एवं साहित्य पर गहरी छाप पड़ी। समाज में जिस प्रकार अथर्विश्वास तथा रुढ़िरक्षा के दिन लट गये उसी प्रकार साहित्य में भी बहिर्मुखता की अपेक्षा अंतर्मुखी वृत्ति का महत्त्व कहीं अधिक बढ़ता दीप्त पड़ा और प्रतीक-बहुला शैली का प्रचार भी होने लगा। फलतः श्रीकृष्ण जो पहले एक अवतार के रूप में भगवान् बन चुके थे और उनकी प्रमिता गथा उनकी चिर सहचरी समझी गई थी वे सहजिया वैष्णवों के लिए आदर्श प्रेमाख्य के प्रतीक हो गए

और उनके तथा राधा के प्रेम को इन भक्तों ने अपनी प्रेम साधना का अंतिम साधन बना डाला । इनका कहना था कि भगवान् ने जब अपने भक्तों पर अनुग्रह करके मानव शरीर धारण किया था और वे मरदा मानवोन्नित कीड़ाएँ ही मिया करते थे^१ ता उनसे द्वारा की गई प्रेम-नेलियों का अनुकरण करने हम लोग भी 'तद्भाव' में मग्न क्यों न हो जाया करें । इन्होंने, इसी कारण, अपने साथ, गौड ब्रह्मानियों की भाँति, 'मञ्जरी' नाम से महामुद्रा स्वरूपिणी मुन्नी पुनर्जिताकरना आरम्भ किया और प्रेम-साधना में प्रवृत्त हुए । इनका हृदय विश्राम था कि प्रत्येक पुण्य के भीतर श्रीकृष्ण तत्त्व वर्तमान है और, उसी प्रकार, प्रत्येक लो के भीतर राधा-तत्त्व । यही भ्रमशः पुण्य एवं लो का अपना निजी रूप श्रवण 'स्वरूप' है और जो प्रसन्न है वह केवल 'रूप' मात्र है । प्रत्येक व्यक्ति को, इसी कारण, चाहिए कि वह अपनी रूपगत साधना द्वारा उस उस स्वरूप में निहित प्रेम भाव को उपलब्ध करे । इनने विचार में मानवीय प्रेम एवं ईश्वरीय प्रेम में कोई घेना अंतर नहीं है जो किमो प्रकार दूर न किया जा सके । 'रूप' के रूप 'स्वरूप' का आगेप करके प्रेम-साधना की चरम दशा तक प्राप्त कर लेना कुछ असम्भव नहीं है । अतएव, कृष्ण एवं राधा उनसे लिए, एक प्रकार से 'रम' एवं 'रति' के भी स्वान्नामन मन गए और इन्होंने अपने को श्रीकृष्णवत् बना लेना तक सरल हो गया ।

[६]

श्रीकृष्ण एवं राधा के पारस्परिक प्रेम का उक्त प्रकार से किया गया वर्णन अथवा उनकी साधना सगुणोपासना में ही सम्भव है । जो भक्त विभिन्न देवों के

^१ अनुग्रहाय भक्ताना मानुषं देहमाश्रितः ।

भजते तादृशो क्रोधाः याः श्रुत्वा तत्परो भवेत् ।

(श्रीमद्भागवत पुराण—१०-३३-३६)

तथा उक्त पर ओजरी टीका—“यद्वा रसाकृष्ट चेतसा चर्हिर्लक्षणं स्वपराभि कर्तुमितिभावः ।”

म्हा तथा भगवान् के अवतारों में विश्वास नहीं करता उसके लिए इस प्रकार की कल्पनाओं का कोई अर्थ नहीं। ऐसे भक्त यदि प्रेम-साधना में प्रवृत्त होना चाहेंगे तो वे अपने दृष्ट आमतत्त्व को ही प्रेमास्पद का रूप प्रदान कर देंगे और इस प्रकार अद्वैतभाव में भी द्वैतभाव का क्षणिक अनुभव कर उसके प्रेमानन्द में मग्न हो जायेंगे। ऐसी दशा में, यदि वे चाहें तो उस प्रेमास्पद को (उसका रूप मूर्त एवं सगुण न होने के कारण) अपना पति बना लेंगे अथवा उसे अपनी पत्नी के रूप तक में स्वीकार कर लेंगे। 'बृहदारण्यक उपनिषद्' के एक स्थल पर^१ ब्रह्मानन्द की दशा के स्पष्टीकरण में कहा गया है—“व्यसृष्टर में त्रिम प्रसर अपनी प्रिया नार्या को आलिंगन करने वाले पुरुष को न कुछ बाहर का जान रहता है और न भीतर का, इसी प्रकार यह पुष्प भी उस प्राजामा द्वारा आनिगित होने (अर्थात् उसकी अनुभूति में आ जाने) पर न तो कुछ बाहर का विषय जानता है और न भीतर का,” इत्यादि, जहाँ पर ब्रह्म की अनुभूति के स्वरूप की तुलना किसी प्राकृत पुरुष द्वारा अनुभूत उसकी पत्नी के आलिंगन-जनित आनन्द के साथ की गई है। किसी मायक के अपने माध्य इष्टदेव के साथ मिलन तथा तत्पश्चात् आनन्दभूति के इस रूप को सुफिया ने भी अपने दश से प्रकट किया है। सदा लोग भारत में पहले-पहल मुस्लिम देशों में आये थे और इनका मूलधर्म इस्लाम था, किन्तु उनमें से कुछ मर्गात्मवाद तथा एकात्मवाद के भी समर्थक थे और इस प्रकार उनकी विचार धारा का मूल भारतीय दर्शन से भी हो जाता था। सूफी को, सर्व प्रथम, परमात्मा की एक भक्तक मात्र का अनुभव होता है जिससे आकृष्ट होकर वह अपने निष्ठा-वेचन से उठता है। वह जानकारों से सहायता अथवा मार्ग-पात्र उसकी ओर क्रमशः अप्रसर होता है और जैसे-जैसे आगे बढ़ता है उस पर अधिकाधिक मुग्ध होता जाता है। उसे इस रात में दृढ़ विश्वास रहता है कि मैं मूलतः उमासा हूँ और उसमें किसी प्रकार मियुन हो चुका हूँ। उसकी निरद्वानुरता उसे किसीभी वस्तु को महत्त्व को विवश कर देती है और वह अतः तक अपने प्रयत्न से विरत होने का नाम तक नहीं लेता।

आध्यात्मिक भाग्ययोगियों से ही उधार लिया गया है ।^१

ईश्वरीय प्रेम के शुद्ध रूप की कुछ भल्लक हमें उन सतों की साधना में दीप्त पड़ती है जिन्होंने ज्ञानदेव एवं नामदेव के नेतृत्व में, मध्यकाल के प्रारंभिक उत्तगढ़ में, महाराष्ट्र प्रांत में रहकर, भक्तिमयो उपासना की थी श्री जो पीछे उत्तरी भाग के सतों के भी आदर्श बने। ज्ञानदेव एक विद्वान् व्यक्ति थे और उन्होंने निर्गुणीयामना या निरूपण 'गीता' की 'ज्ञानेश्वरी' टीका द्वारा किया था। परंतु नामदेव एक साधारण कोटि के मनुष्य थे जिनके लिए शास्त्रीय ज्ञान का कोई महत्त्व न था। वे अपने सरल हृदय के भावों में ही मग्न रहा करते थे और उन पर सदा प्रेमोन्माद का प्रभाव जमा रहा करता था। वे "सब गोविंद है, सब गोविंद है, गोविंद भिन नहीं सोई" की धुन में सदा लगे रहते थे और उनके लिए भ्रुव की प्रत्येक वस्तु उससे श्रोत-श्रोत थी। संत कबीर साहब ने इसी बात का पीछे अपने ग्रन्थ दश से तथा कुछ अधिक सजीव भाषा में व्यक्त किया। उन्होंने न केवल अपनी प्रेमानुभूति के स्पष्टीकरण का ही प्रयत्न किया, अपितु उसके प्रभावों द्वारा घटित होने वाले कायापलट की आंतर भी संकेत किया। ऐसे नवजीवन को ही वे वास्तविक जीवन अथवा भक्ति के जीवन का नाम दिया करते थे और कहते थे,

‘जे दिन राये भगति बिन, ते दिन सालें मोदि ।’

और, उनका अपनी अनुभूति के विषय में भी कहना था—

कबीर बादल प्रेम का, हम परि चरणा आइ ।

अंतरि भीगी आत्मा, हरी भई बनराइ ॥३०॥

पूरे मूं परचा भया, सब दुख भेल्या दूरि ।

निर्मल कीन्ही आत्मा, ताके सदा हजूरि ॥३१॥^२

मध्यकालीन प्रेम-साधना की यह चरम सीमा थी जहाँ तक पहुँचने की चेष्टा

^१ Dr. V. H. Date. "The Yoga of the saints" p 193

^२ 'कबीर प्रभावली' (गुरुदेव की आंग) पृ० ४

उनके अनंतर अन्य कई संतों ने भी की। नानक और टीकू एन गंगस जैसे संतों ने अपने जीवन इस काल में ही व्यतीत किये और उस उच्च स्तर को अपना आदर्श बनाये रहे, किंतु उनका पीछा करने वाले संतों में से मनीषा उसने अनुत्तम को ठीक न लग सका। मध्यकालीन भारत के अंतिम दिनों की सामाजिक मनोस्थिति क्रमशः परिवर्तित होती गई और आधुनिक काल में आत-आते प्रेम-साधना का पैसा महत्त्व ही नहीं रह गया।

[७]

मध्यकाल की उपर्युक्त सभी प्रकार की प्रेम-साधनाओं से मिलकर गाउलों की साधना थी जो भगवान् ने निरासी थे। गाउल लोग का, वालव में, कोई संप्रदाय न था और न उनका हिंदू धर्म, इस्लाम अथवा बौद्ध धर्म में साथ कोई प्रयत्न मरध हो रहा। वे एक विशेष धार्मिक विचार पद्धति के अनुयायी थे जिसमें अनुसार अपना प्रियतम कोई अलौकिक महापुरुष वा परमात्मतत्त्व तक नहीं और न हमारे लिए किन्हीं दो व्यक्तियों के आदर्श प्रेम के माध्यम द्वारा अपनी प्रेम-साधना का अभ्यास करना आवश्यक है। हमारा वास्तविक प्रियतम हमारे अपने हृदय के ही भीतर वर्तमान है और जो सभ्यत हमारे ही उच्चतम एव आदर्श मानव गुणों का प्रतीक है। गाउल उस 'मनोरमानुष' अर्थात् हमारे हृदय में प्रतिष्ठित मानव को सजा देते हैं और उसीने प्रति अपने प्रमोदगार प्रसन्न किया करते हैं। उन्हें उसने जगन्निष्ठा, सृष्टि-महारकारक अथवा अन्य ऐसे गुणों से संपन्न होने से कुछ भी तात्पर्य नहीं। वे उसे व्यक्तिगत मानव के भीतर निवास करने वाले किसी शाश्वत मानव के ही रूप में देखा करते हैं और उसने प्रति अपने को अर्पित कर उसमें तमय बना रहना चाहते हैं। उन्हें किसी औपचारिक धर्म के प्रति कोई विशेष आग्रह नहीं और न वे किसी व्यक्ति का अवन से पृथक् वर्ग में मानना ही चाहते हैं। अतएव, उनकी इस प्रेम-साधना को मानवीय धर्म की साधना भी कहा जा सकता है जो वस्तुतः सभी देश एवं काल के अनुकूल है।

मध्यकालीन प्रेम-साधना प्राचीन काल के प्रेम-व्यापार से इस बात में

भिन्न थी कि इसका क्षेत्र यौन-सम्बन्ध अथवा पारिवारिक परिधि तक ही सीमित नहीं रहा और न यह केवल व्यक्तिगत मात्र ही कही जा सकती थी। इसने प्रेमात्मक का स्तर बहुत ऊँचा हो गया और इसका भावात्मक रूप भी अधिक शुद्ध, निर्मल एवं निःस्वार्थ बनकर दीख पड़ने लगा। यह प्रत्येक धर्म वा संप्रदाय के अनुयायियों में, उनके आदर्शानुसार पथक रूप ग्रहण करता गया, किंतु इसकी उन पद्धतियों में कोई मौलिक अंतर नहीं था। प्रेम-साधना के द्वारा प्रेम-भाव का महत्त्व और भी बढ़ता गया और उसने प्रयोग क्रमशः ठेठ समाज तक में होते दीर्घ पड़े। आधुनिक प्रेम-भाव को न तो हम प्रेम व्यापार कह सकते हैं और न प्रेम-साधना का ही नाम दे सकते हैं। यह संभवत एक किसी मानवीय प्रेम-पद्धति के रूप में परिवर्तित होता जा रहा है जिसे कभी कदाचित् चाउलों की प्रेम-साधना से भी प्रेरणा ग्रहण करनी होगी।

भिन्न थी कि इसका क्षेत्र यौन-सम्बन्ध अथवा पारिवारिक परिधि तक ही सीमित नहीं रहा और न यह केवल व्यक्तिगत मात्र ही कही जा सकती थी। इस प्रेमास्पद का स्तर बहुत ऊँचा हो गया और इसका भावात्मक रूप भी अधिक शुद्ध, निर्मल एवं निःस्वार्थ बनकर दीख पड़ने लगा। यह प्रत्येक धर्म वा संप्रदाय के अनुयायियों में, उनसे आदर्शानुसार पृथक् रूप ग्रहण करता गया, किंतु इस उन पद्धतियों में कोई मौलिक अंतर नहीं था। प्रेम-साधना के द्वारा प्रेम-भाव का महत्त्व और भी बढ़ता गया और उससे प्रयोग क्रमशः ठेठ समाज तक होते दीख पड़े। आधुनिक प्रेम-भाव को न तो हम प्रेम व्यापार कह सकते और न प्रेम-साधना का ही नाम दे सकते हैं। यह संभवतः एक किमी मानवी प्रेम-पद्धति के रूप में परिवर्तित होता जा रहा है जिसे कभी कदाचित् बाउल की प्रेम-साधना से भी प्रेरणा ग्रहण करनी होगी।